Gheorghe Vlăduțescu

O *ISTORIE A IDEILOR FILOSOFICE*





Editura Ştiinţifică

Gheorghe Vlăduțescu

O ISTORIE A IDEILOR FILOSOFICE

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

O ISTORIE A IDEILOR FILOSOFICE

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ
București, 1990

Redactor : DINU GRAMA

Coperta : DUMITRU VERDEŞ

ISBN 973-29-0078-4

Cuprins

Cuvînt înainte

Această istorie a ideilor filosofice, mai degrabă decît o istorie este o încercare de demonstrație a existenței valorice a istoriei filosofiei ca sistem al filosofiei. Fie și în intenție, nu e nici prima, nu e nici singura, iar cît răspunde proiectului, nu autorul ei poate să judece.

Oricum, ea a fost scrisă pentru a face proba coparticipării istoriei „trecute" la istoria „prezentă" și a realității sale autentice ca deschidere și continuă resemnificare. Căci „istoria", începînd cu datele ei elementare chiar (cu „faptele" sau „evenimentele" istorice), este devenire în concret, ca totalitate. Trecutul, în urmare, numai temporal nu ne aparține ; valoric însă, el este în alcătuirea noastră, fiind o dimensiune (ontologică, de acuma) a ceea ce sîntem (dacă nu, a ceea ce devenim).

De aceea istoria (istoria filosofiei, în acest caz) este o cale, *cealaltă,* de a ne explica și înțelege în structurile și sensurile care ne dau individualitate, ca mod de a fi în lume și ca mod de a gîndi (sau reconstitui) lumea.

„Cunoașterea istorică", în genere, este nemijlocit ontologică (firește că în limitele ontologiei umanului). Iar aceea a istoriei noastre filosofice, adică a faptului de a fi iubire-de-înțelepciune, reflecție asupra ființei noastre în dialog cu ființa lumii, aceea, deci, cu atît mai mult. Așa fiind, istoria filosofiei este o reconstrucție a umanului în această determinație, *filosofică,* a sa.

Numind în prima sa întrebuințare într-un text filosofic (fr. heraclitic 129), cercetarea naturii, prin extindere, istoria *(historie)* ca istorie a filosofiei este o analitică a modului nostru de a fi, ca *filosofie.* Nu doar și nu mai întîi a *gîndirii filosofice* a lumii, pentru că exer-

citiul filosofic face parte din constituția ființei noastre. Noi, deci, gîndim filosofic întrucît sîntem-devenim filosofic. Și tot asemenea gîndim științific sau artistic pentru că, ontologic, sîntem-devenim științific și artistic.

Astfel că, mai mult decît o refacere a devenirii interioare a filosofiei, a științelor, a artelor, istoria acestora apare ca o fenomenologie a umanului. A acestuia în determinație filosofică, în determinație științifică, în determinație artistică.

Istoria reconstrucțiilor noastre, așadar, este istoria ființei noastre. Rezultînd istoric, sîntem sinteză a istoriei ca un sistem de sisteme sau ca întreg care reproduce în sine și pe orizontală (cartografic, parcă) totalitatea structurată „în succesiune“ cu „elementele“ dispuse pe verticală.

Sistem al istoriei sale și altceva, *ea însăși,* conștiința filosofică a oricărei epoci (deci și conștiința noastră filosofică) se recunoaște în trecut ca în conținutul său. Asemenea unui alt Narcis, ea se „oglindește“ în apele tremurătoare ale istoriei sale, dar numai interiorizîndu-și-le. De aceea cînd se „scufundă“ în trecut, ea se adîncește în propria ființă.

Ceea ce este, ceea ce trebuie să fie o istorie a ideilor încă se discută sau încă se „experimentează“. Faptul n-o pune însă sub semnul inutilității sau al imposibilității. Oricum, printr-o depășire din principii a evenimențialismului, ea are suficiente șanse de realitate și garanții de utilitate, dezvăluindu-se ca o istorie pentru contemporaneitate, din perspectivă contemporană. Sau, mai exact, ca o reflexie asupra structurilor (a ideilor ca forme, de la grecescul *idéa*) filosofiei, în devenirea lor, din orizontul conștiinței noastre și în vederea acesteia, pentru a fi și mai în măsură să răspundă aplicat întrebărilor epocii. Parte a cunoașterii, cunoașterea istorică devine, în acest fel, cu atît mai mult argument *pentru prezent* și, prin prezent, *pentru viitor*. De aceea, sau mai curînd și de aceea, istoria filosofiei (ca istoriografie) este cu necesitate critică și esențializantă, accentuînd axiologic, pentru a zice astfel, după Lucian Blaga.

Raportarea critică, în conceptul său autentic (ceea ce înseamnă că lipsită de prejudecăți), presupune opțiunea pentru valori. Nici respingerea mecanică, nici acceptarea

nediferențiată nu aparțin orizontului criticii, care, prin chiar natura ei, este intențională în raport cu valorile, este selectivă, este integratoare.

Într-o istorie a ideilor, poate, faptul se impune în și mai mare măsură, de îndată ce, aceasta, prin excelență este lectură critică, deci esențial valorizatoare, resemnificantă și deschizătoare către noi întrebări, către noi răspunsuri.

1. Ființă și existență

Poate că și o anamneză, cartea I a *Metafizicii* aristotelice este, cu siguranță, prima reconstrucție a sistemului filosofiei cu mijloacele istoriei sale. După (numai) două secole de existență prea explozivă pentru a i se dibui năzuința către sistem și, în același timp, parcă, îndeajuns de apolinică pentru a deruta cu polimorfismul ei, filosofia greacă ia cunoștință de sine în același mod, contradictoriu, care-i era, de bună seamă, conatural.

Ca istorie, ea pare mai curînd o succesiune de „evenimente" prea puțin comunicabile sau, oricum, nu în ordine esențială, decît o mișcare continuă într-o organicitate deschisă. Nimic, la prima vedere, nu leagă faptul care urmează de cel de dinainte, pe cel de aici cu cel de acolo. Ceea ce precede pare să stea (aproape) numai pentru sine, iar ceea ce, temporal, este ulterior, dă impresia de a relua totul de la început în ignorarea senină a tradiției, atît cîtă era. Pînă și în interiorul unor „configurații", fie ele „școli" (milesiană, pythagorică, eleată), fie ele „începuturi" (cel „ionian", cel „italic" și cel „atenian"), nu unitatea pare a fi prima virtute. Cele trei ‚începuturi" aduc mai degrabă cu tot atîtea tipuri istorice (și sistematice) ale filosofiei (dacă nu chiar cu mereu alte modalități de înțelegere a filosofiei) decît cu „experimente" complementare. Fixate cum vor fi fost în identificarea „naturii primordiale" *(physis)*, inițiativele ionice (milesiană, heraclitică, anaxagoriană) decupează parcă o zonă distinctă într-o „geografie" a filosofiei în care „italicii", la rîndul lor (eleații și pythagoricii, adică), se circumscriu în alta, decis metafizică.

Atenienii, apoi, cu primul lor filosof, cu Socrate, vor fi încercat cel de al treilea început, antroprocentrist, programatic socotit altul, dacă nu singurul autentic, de îndată ce nici „ionienii", nici „italicii" n-au fost în măsură să evite relativismul ruinător. Printre cei care cercetează așezările universului, va fi spus Socrate cu deplina conștiință a celui ce săvîrșește o „tăietură epistemologică", unii stabilesc „unitatea ființei", alții, din contră, „multiplicitatea ei nesfîrșită", „unii admit mișcarea veșnică a corpurilor, alții inerția lor absolută, într-o parte se pretinde că totul se naște și piere; în alta că nimic nu s-a născut și că nimic nu va pieri vreodată".

Dar mai înainte de toate nu era nevoie ca omul să se explice pe sine, ca termen în fața lumii ? Sau, oricum, dacă primii filosofi se vor fi aplicat cercetării „naturii tuturor lucrurilor", mai înainte de a persevera în reconstrucția lumii, nu era nevoie de luarea în seamă a celor „din partea omenească" ? Nu trebuia adîncită cercetarea „cunoștințelor omenești" în temeiul și, deci, în garanția de autenticitate a minții noastre? (Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, I, 1).

Lucrurile însă nu prea stau altfel nici înlăuntrul aceluiași „început". *Thales* (640—550 î.e.n.), primul filosof al grecilor și, prin tradiție, întemeietorul „școlii" din Milet, nu pare continuat de *Anaximandros* (? 610—546 î.e.n.), nici acesta de *Anaximenes* (? 585—525 î.e.n.). Principiul ca apă *(hýdor)*, la primul, ca indeterminat *(apeiron)* la cel de al doilea și ca aer *(pneúma)*, la Anaximenes, nu lasă să treacă în față unitatea resemnificărilor sale ; din contră, o maschează, dacă n-o va fi făcut imposibilă.

Pythagoric și *Hippasos* (începutul secolului al V-lea î.e.n.), socotind că „numărul este prima paradigmă a creației lumii" (fr. 11 Diels), el se individualizează, după cîte se pare, față cu *Pythagoras* (n. ? 580—575 i.e.n. — m. sfîrșitul secolului al VI-lea, începutul secolului al V-lea) prin identificarea principiului cu focul : „Hippasos din Metapont și Heraclit din Efes... afirmau că universul e veșnic mișcător și mărginit, iar drept principiu au avut focul" (fr. 7 Diels).

Melissos din Samos (? n. 480 î.e.n.), la rîndul său, deși de școală eleată, se va fi despărțit de dascălul său, de *Parmenide* (n. ? 540 î.e.n.), susținînd că „veșnică,

ființa trebuie să fie și nemărginită“ (fr. 4 Diels). Tot astfel și *Democrit* (460—370 î.e.n.), care, împărtășindu-se prin Leucip din învățămîntul eleatic, nu va fi rămas la conceptul „de școală“ al Unului parmenidian. În corespondență (formală) cu acesta, și el nenăscut-nepieritor, etern dar strîns între marginile sale, atomul democritian, repetat la nesfîrșit, face loc vidului (neființei), motiv hotărît antieleatic. Încă din antichitate, de aceea, „eleatismul“ democritian este temperat prin aducerea în discuție a lui *Anaxagoras* (? 500-496 — 428-427 î.e.n.) : „el intră în legătură cu Leucip și, după spusele unora, și cu Anaxagoras“, ale cărui păreri „asupra cosmogoniei și rațiunii“ le va fi „combătut“, „din cauză că... nu-l primise ca discipol“ (Diogenes Laertios, IX, 34, 35). Interferența nu este exclusă, homoiomeriile anaxagoriene și atomii democritieni corespunzîndu-și de îndată ce, deopotrivă, stau ca elemente ireductibile ale lumii. Numai că, spre deosebire de homoiomerii, determinate calitativ, atomii nu se deosebesc decît prin formă, ordine și poziție. Prudența scriitorilor vechi în apropierea celor doi este, astfel, legitimă. Oricum vor fi stat însă lucrurile, Anaxagoras și Democrit (întrucîtva și *Empedocles*, 484—424 î.e.n., care va fi socotit că focul, aerul, apa și pămîntul sînt alcătuite din „părticele foarte fine“ ; Aristotel, *Despre naștere și distrugere*, II, 7, 334 a 2 b) aparțin aceleiași ipoteze. Dar, totodată, pe cît se adună se și despart, dacă nu în și mai mare măsură.

Platon (427—347 î.e.n.), apoi, într-un extraordinar efort de revalorizare a tradiției proba complementaritatea și convergența tuturor marilor ei direcții, numai că reinterpretîndu-le și absorbindu-le într-o reconstrucție în care totul era luat de la început. Asemenea, în fine, și *Aristotel* (384—322 î.e.n.), care, în plus, beneficia de prezența platonismului, această metafizică exemplară în latura sa programatică. Platonismul în aristotelism însă este un platonism aristotelicizat, așa cum presocraticii și Socrate în doctrina întemeietorului Academiei vor fi fost platonizați.

Aceeași stare de lucruri, cel puțin la o primă evaluare, poate fi identificată și în alte spații de cultură, fie el chinez ori indian. În cel dintîi, bunăoară, dacă *Yi jing* („Cartea transformărilor“) pare să fi fost hotărîtoare, stabilind sau prestabilind „matricea stilistică“ a gîndirii antice chineze, nici daoismul, nici confucianis-

mul nu aveau să fie simple prelungiri ale ei. De la cele opt elemente (cerul — *tian*, pămîntul — *kun*, tunetul — *zhen*, muntele — *găn*, apa curgătoare — *kan*, vîntul -lemnul — *shun*, focul — *li*, lacul — *dui*) ca „principii" ale lumii la *dao*, calea (temeiul) întregii firi din filosofia lui *Lao zi* (n. ? 604 î.e.n.), sau la metafizica cerului în confucianism (*Kung Fuzi*, ? 551 — ? 470 î.e.n.), deosebirile sînt atît de mari, încît anulează, parcă, orice unitate sistematică sau continuitate istorică.

În mai mare sau în mai mică măsură și în vechea Indie filosofiile de „școală" dezvoltă motive tutelare din *Vede* sau din *Upanișade*. Însă atît „școlile" „ortodoxe" (Vedanta, Mimamsa, Yoga, Samkhya, Nyaya, Vaisesika), cît și cele neortodoxe (Budismul, Jainismul, Lokayata) aveau să se individualizeze nu numai în raport cu tradiția, ci și unele față cu altele. Lăsînd la o parte clasificarea bipartită, venită prin tradiție, pentru a fi convențională și a pune sub același semn „școli" cîteodată opuse (Budismul și Lokayata, de pildă), chiar dacă Samkhya și Vaisesika ori Vedanta și Mimamsa se originează, deopotrivă, în *Vede*, primele evoluau într-un orizont, totuși, distinct.

În alte culturi și în alte configurații filosofice, în momente temporale diferite și în varii modalități de conceptualizare, oriunde și oricînd, prin urmare, faptele (evenimentele) istorice par a fi peste tot asemenea : incomunicabile, prea lipite de timpul lor și tocmai de aceea atemporale, chiar cu minimă șansă de adevăr. Ba, mai degrabă, ca „trepte" într-o stranie istorie a filosofiei ca înaintare în eroare, de vreme ce „numele" ființei nu era nici apa, nici aerul, nici focul, nici apa, aerul, focul și pămîntul, toate la un loc, nici numărul, nici atomul, nici *idéa* sau forma, nici împreună materia și forma aristotelice.

O asemenea „lectură", „evenimențialistă" și „narativistă", așadar, pierde, în cele din urmă, chiar sensul istoriei, dacă nu are a-i mai percepe „unitatea" și „istoricitatea" (Cf. Paul Veyne, *L'histoire conceptualisante*, în *Faire de l'histoire*, t. I, p. 69—70).

Or, întrucît este „deschis", faptul sau „evenimentul" devine el însuși, iar prin aceasta își află „adevărul" în ceea ce îi succede și, deci, îl absoarbe. Paradoxal, poate, dar evenimentul istoric își sporește individualitatea nu-

mai prin integrare într-un sistem, căci astfel devine el însuşi un sistem sau, zicînd după Hegel, înaintează în concret. Evenimentul apă, ca „principiu", era mai abstract şi mai „neadevărat" în timpul şi în locul său istoric decît în cel următor, cînd era negat ca atare, pentru a fi afirmat în sensul lui autentic. În alte cuvinte, ca să-l înţelegem mai bine trebuie să ne plasăm în orizontul evenimentului care îl suprimă pentru a se afirma (şi a-l afirma). Chiar începînd cu relaţia elementară dintre cel puţin două „evenimente", mişcarea, în ordinea reconstrucţiei istoriei, este inversă : nu de la anterior, temporal, către ceea ce urmează, ci de la acesta către primul. Sau, oricum, mişcarea inversă este cea dintîi, pentru că de ea depind şansele de conceptualizare ale celeilalte, în succesiune temporală. Dacă „ultima filosofie a unei epoci este rezultatul... dezvoltării şi este adevărul în forma cea mai înaltă pe care şi-o dă despre sine conştiinţa de sine a spiritului", fiecare „ultimă filosofie" va fi măsura celei sau celor de dinainte într-o istorie ca sistem, într-o istorie pentru sistem, într-o istorie a filosofiei axiologică (G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, p. 695).

Thales, aşadar, este mai inteligibil prin Anaximandros decît prin sine ori prin ceea ce îi premerge în ordine protofilosofică (în aceea a „iubirii de mit", a *filomythiei*, numai în oarecare măsură filo-sofică, aşa-zicînd, după Aristotel), în timp ce o percepţie mai exactă a lui Anaximandros o avem prin Anaximenes.

Poate să pară puţin stranie punerea celor doi în asemenea termeni, cînd Anaximandros numea fiinţa *apeiron* (indeterminatul), în schimb, Anaximenes, *aer*, deci cu un cuvînt mai curînd al limbajului comun. *Apeiron*, ce-i drept, trimite la ne-determinat, la ne-mărginit (de la *alfa*, privativ, şi *tò peras — peratos*, limită, hotar), ca şi, într-o direcţie încă mai hotărît metafizică, la ceea ce nu este cuprins (sau dat) în experienţă, deci, prin contrar, la ceea ce este inteligibil (*apeiria — apeiras*, fără experienţă a ceva).

Termen compus şi negativ, ca trans-cendere a sensibilului în non-sensibil (ca inteligibil), a limitatului în nelimitat, *apeiron*-ul servea nu numai ca mijloc de instituire metafizică, ci şi de legitimare a actului instituirii.

Thales nu putea să procedeze decît așa cum a procedat, dînd adică unui termen al limbajului comun, cu semnificație în ordinea sensibilului, sens trans-sensibil. Întrucîtva el însuși mai înainte de a pune *apa* să numească *ființa* îi lua (sau îi nega) semnificația directă, deci, oricum, operațiunii de instituire (catafatică — pozitivă) el făcea să-i premeargă cea negativă *(apofatică)*, de îndreptățire critică, numai că în forma nemijlocitului și a nemijlocirii. Anaximandros însă va fi recurs la un termen care, negativ fiind, conținea justificarea metafizicului prin sine însuși. Căci in-determinatul stătea, în fața minții, prin depășirea și ca depășire gîndită a limitatului. Dacă „sarcina filosofiei“ este construcția absolutului „pentru conștiință“, *apeiron*-ul era prima ei angajare, deopotrivă, materială și formală (G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte și sistemul filosofic al lui Schelling*, în *Studii filosofice*, p. 141).

Numai că după *apeiron*-ul anaximandrian ca termen pentru absolut (lat. *absolutus*, part. trec, de la *ab-solvo, solvere*, a dez-lega), revenirea la un cuvînt cu semnificație în ordinea nemijlocită, a sensibilului, părea ca o renunțare la prima mare izbîndă a filosofiei în delimitarea sa atît ca limbaj, cît și ca explicație a lumii. Revenirea lui Anaximenes la identificarea ființei lumii cu o calitate cosmologică (aerul), s-a spus nu o dată, ar fi totuna cu renunțarea la marea deschidere metafizică anaximandriană. Numai că lucrurile ar sta așa într-o istorie banal-evoluționistă, ceea ce înseamnă că „dinspre“ *mai înainte* către *după*. Or, dacă privim „faptul“ Anaxamindros din afară sau mai exact dintr-un „afară“ care este și temporal „după“, în acest caz va fi lesne de constatat că, în cel de al doilea orizont al gîndirii grecești, pentru subiectul ontologic stătea un atribut, adică indeterminatul. De aici și caracterul său restrictiv.

Anaximenes preia termenul, care era și primul în limbajul specializat al filosofiei, dar îi schimbă locul în „sintaxa“ ontologiei, de fapt îl aduce la cel ce-i era propriu. Astfel încît în poziția subiectului trece aerul, ca substituit pentru ființă, în timp ce *apeiron*-ul îi este atribut : aerul este *apeiron* (nemărginit).

După o interpretare antică, Anaximandros va fi fost „primul care a folosit acest termen *(apeiron)* pentru *arché*“ (Simplicius, *Physica*, 24, 13 ; A 9 Diels). *Apeiron*-

ul, deci, stătea *pentru principiu*. Abia cel de al treilea milesian săvîrşeşte marea modificare în „sintaxă" şi, astfel, după „ocolul" anaximandrian, de importanţă istorică, el însuşi face posibilă numirea fiinţei cu numele ei. *Apeiron*-ul spunea doar cum este fiinţa, nu însă ceea ce este ea. Nu era răspunsul la întrebarea ei, aşa-zicînd după Heidegger.

Aşezîndu-l în locul său „natural", Anaximenes dădea *apeiron*-ului un sens cu mult mai întregitor, sensul propriu, şi de aceea cu mult mai operaţional pentru înţelegerea sistemului (istoric) al gîndirii greceşti. Căci făcînd deschiderea către Aristotel, Anaximenes mijlocea integrarea lui Thales şi a lui Anaximandros în sistem. „Dinspre" aceasta, sau „dinspre" acesta în configuraţie aristotelică, Anaximandros şi Thales (în ordinea inversă), fără acest moment de mediere (Anaximenes), ar fi prea puţin (ori de loc) inteligibili. Ar lipsi ceva, acel ceva care asigură trecerea.

Parmenidismul, apoi, are în mai mare măsură nevoie de „lectura" platonică (sau prin platonism) decît invers. Aceasta vrea să însemne că platonismul îşi este suficient sieşi, în timp ce eleatismul nu. Platon, deci, se va fi dezvăluit universal, în deosebire de Parmenide, care trebuie trecut în alt limbaj, dacă nu şi în alt nivel al logicii. „Paricidul" platonic din *Sofistul*, 241 d („trebuie supusă la caznă părerea părintelui nostru Parmenide — *toù patros Parmenidou* — probînd că, într-o oarecare măsură şi nefiinţa este şi fiinţa nu este") aduce tocmai cu o resemnificare esenţială a parmenidismului, cu trecerea lui în alt „limbaj".

Istoric, de bună seamă că platonismul, fie şi într-o parte a lui, este explicabil prin parmenidism. Fără „canonul" ontologic din fr. 8 : „Dreptatea n-a lăsat (fiinţa) nici să se nască, nici să piară", „nici divizibilă (fiinţa) nu-i, pentru că e toată la fel : nici unde nu se află un mai mult ori un mai puţin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de fiinţă : în lăuntru-i fiinţa se mărgineşte, cu fiinţa", fără această autentică teorie a fiinţei, aşadar, cea platonică din *Symposion*, 211 a—c, bunăoară, va fi greu inteligibilă, cel puţin în ordine istorică. Punînd doar *fiinţa* în locul *frumosului*, pasajul ne întoarce parcă la parmenidism : o fiinţă „ce trăieşte de-a pururea", ce nu se naşte şi nu piere, „ce nu creşte

și nu scade“; ce nu-i într-o privință ființă și în alta neființă, „aici da, dincolo nu, pentru unii da, pentru alții nu“, ființă „ce nu se-nfățișează cu față, cu brațe sau cu alte întruchipări trupești“, ființă „ce nu-i cutare gînd, cutare știință; ce nu sălășluiește în altă ființă decît sine; nu rezidă într-un viețuitor, pe pămînt, în cer, sau oriunde aiurea“; ființă „din care se împărtășește“ tot ce ființează, „fără ca prin apariția și dispariția“ celor ce apar și dispar, ea „să sporească, să se micșoreze ori să îndure o cît de mică știrbire“.

Dar în timp ce, într-o „lectură“ non-istorică, platonismul nu ne întoarce la parmenidism, parmenidismul ne trimite la platonism. Și, ceea ce poate să pară mai ciudat, chiar la acela din *Sofistul,* în care este pus la grele cazne, la acela în care își pierdea forma, restrictivă, pentru a deveni tot, sens.

La fel, din altă perspectivă, pentru că el însuși este alt punct de vedere, și heraclitismul. Poate mai înainte de „conversiunea“ determinată de întîlnirea lui Socrate, auditor al lui Cratylos, prin acesta, Platon va fi luat cunoștință de heraclitism, ușor recognoscibil în „doctrina“ sa privitoare „la lucrurile sensibile“ (Diogenes Laertios, III, 8). Prezumția nu este imposibilă ca adevăr și chiar dacă ar fi neîntemeiată, ea n-ar lua nimic din originalitatea lui Platon. Mai curînd decît necesar în explicația genezei platonismului, heraclitismul (ca și, în felul lor, eleatismul, pythagorismul, chiar socratismul) este operațional în înțelegerea „dinspre“ istorie a filosofiei întemeietorului Academiei. Dar cu o condiție, anume ca, mai înainte, să facem mișcarea inversă, de la Platon înapoi. În alte cuvinte, pentru a înțelege mai exact geneza (istorică) a platonismului este nevoie de o „lectură“ platonică („dinspre“ configurația *platonică* a gîndirii grecești) a reconstrucțiilor anterioare. Și aceasta pentru mai exacta percepere a capacității lor de a se integra și a locului lor într-un „sistem“ mai „concret“. În consecință, dacă „dinspre“ istorie putem vorbi de un Platon „heracliticul“, „parmenidianul“ sau „pythagoricul“ din perspectiva „sistemului“, Heraclit, Parmenide ori Pythagoras trebuie să devină (pentru noi) platonici, constitutivi adică acestui întreg (acestui concret) al conștiinței filosofice în determinație platonică.

Aceleași relații, în fine, și între Aristotel și tradiție, iar în perspectivă sistematică, între ontologia greacă,

în concept concret, deopotrivă aristotelică și platonică, și construcțiile anterioare.

Deopotrivă aristotelică și platonică, în condițiile în care, la prima vedere cel puțin, pe Aristotel de Platon, dar și pe Platon de Aristotel mai multe îi despart decît îi unesc. Dacă nu, platonismul și aristotelismul sînt filosofii care în mai mare măsură se despart decît se unesc.

Numai critica aristotelică a platonismului și ar fi deajuns, uneori a și fost socotită suficientă, pentru a face demonstrația incongruenței lor. Despărțite prin situare în orizont aristotelic, ele aveau să fie opuse și prin mișcarea cealaltă, de supradimensionare a platonismului, la fel de abstractă însă, de vreme ce scopul era același, de instituire a unuia sau a celuilalt în modelul definitoriu, în absolut, pentru conștiința filosofică greacă.

Or, cu toate că atît de individualizate încît par în stare de indiferență, dacă nu de excluziune, platonismul și aristotelismul sînt filosofii complementare : nu numai pentru că una premerge celeilalte și o determină, nu numai că cealaltă și-o integrează pe prima și în acest fel și prin sine o face să participe la o nouă construcție mai întregitoare. Platonismul și aristotelismul se completează presupunîndu-se reciproc. În istoria lor deschisă, în locul și în rolul lor în constituția și devenirea conștiinței filosofice, platonismul și aristotelismul sînt ca forme-funcții ale aceluiași întreg. Starea lor este opoziția și tocmai de aceea complementaritatea.

Platonismul și aristotelismul, prin urmare, nu se separă ca două elemente într-o serie. Ele reprezintă două stiluri de gîndire sau două „logici", una a „posibilului", alta a „actualului", una predominant proiectivă (ori programatică), alta constructivă.

Nici platonismul, nici aristotelismul, dacă mai e nevoie să fie spus, nu stau doar într-un fel sau în celălalt. Se înțelege că și platonismul este constructiv, adică o năzuință către sistem, dar și aristotelismul proiectiv și critic. Dar, în timp ce într-unul predomină o logică, în celălalt predomină alta. Luînd încă mai multe măsuri de precauție pentru a nu pierde nici o nuanță sau, în genere, nuanțele, ca și în epoca modernă în altă „pereche" emblematică ; este vorba de Kant și Hegel.

Platon și Kant, pe de o parte, Aristotel și Hegel, pe de alta, își corespund, primii prin „criticism", ceilalți

prin pasiunea sistemului sau, din altă perspectivă, unii prin construcție în forma programului, alții printr-un program trecut în construcție. Nici unii, nici ceilalți nu sînt lipsiți de valoarea care domină în „contrarul" lor. Însă mai înainte de toate, Platon și Kant par proiectivi zicînd după Canetti, „spirite care *iluminează*", în timp ce Aristotel și Hegel, sistematicieni, „spirite care *fac ordine*". „Spiritul aparținînd primului tip se aseamănă cu fulgerul, mișcîndu-se cu rapiditate peste porțiuni întinse. Lasă totul la o parte și nu țintește decît spre un singur lucru, ce-i este lui însuși necunoscut înainte de a-l fi iluminat... Cele ce au fost luminate" sînt, apoi, „lăsate în seama spiritelor ordonate. Operațiile lor sînt tot pe atît de încete pe cît de rapide erau cele ale primilor ; sînt cartografii locului în care a izbit trăznetul în care nu se încred..." (*Provincia omului*, p. 242).

Comparația nu este, de bună seamă, un argument sau nu este decît în limitele puterii sale de a sugera. Particularizînd, și spiritele „care fac ordine" iluminează. Aristotel, bunăoară, nu va fi fost doar conștiința sintetizatoare în univers grec, ci și, dacă nu în primul rînd, marele reconstructor al filosofiei în concept generic. Altfel spus, el îi deslușește și-i „desemnează" exact orizontul și structurile într-o ordine formală. În urmare, el nu e atît capăt de drum, cît început, începutul celuilalt drum al gîndirii grecești, de după ea și, totodată, în atemporalitatea desăvîrșirii sistematice. Or, dacă așa stau lucrurile, aristotelismul nu este numai „punere în ordine" sau punere în sistem a unor elemente care se mișcau autonom, nu este deci încheierea unei istorii ca punct de convergență al tuturor marilor ei direcții de dezvoltare. Aristotelismul determină o schimbare de planuri, orientînd verticalitatea istoriei către orizontalitatea sistemului și situînd-o în „cercul" acesteia. De aceea este momentul crucial prin care istoria se transfigurează în sistem. Sau, mai exact, prin care filosofia în această condiție istorică trece în filosofie ca sistem.

Spre aceasta, filosofia va fi năzuit de la începuturile ei, dar în orizontalitatea lui ea se așeza numai odată cu iluminarea platonică și, în același timp, cu punerea aristotelică în ordine. Cît venim dinspre istorie (pe firul ei), Platon aduce cu momentul ce determină marea criză a gîndirii grecești, criză de reașezare în cîmpul

conștiinței. Cît însă venim dinspre sistem, Aristotel este, pentru filosofia greacă, în genere, orizontul de situare. Pentru filosofia greacă dincolo de un timp determinat, așadar, întrucît, din nou, aristotelismul transcende condiției sale istorice, dîndu-i sistematicitate logică-epistemologică. Sau, poate mai exact, nu aristotelismul istoric, ci filosofia în această construcție care este, deopotrivă, platonică și aristotelică, platonică în dimensiunea sa programatică, aristotelică în reconstrucția sa formală.

O istorie inversă, de aceea, va fi „dinspre" cea mai „înaltă", cum zicea Hegel, nu pentru că aceasta ar fi suma momentelor anterioare, ci transfigurarea lor sistematică. O „anti-istorie" s-ar putea spune, dar, oricum, una care sporește comprehensiunea istorică, mai cu seamă „în zona începuturilor", paradoxal, deci, într-un „crono-top" saturat de istoricitate. Paradoxal, pentru că „istoria inversă" este intens sistematizată, or, materia căreia i se aplică este, parcă, istorie pură. Însă, din perspectiva ei, nu am avea suficiente șanse de a înțelege filosofia ca alt orizont epistemologic.

După tradiție, primul care își va fi zis *filosof (filosofos)* va fi fost Pythagoras. Herodot însă, împingînd puțin mai înapoi istoria cuvîntului, îl punea pe Cresus, regele Lydiei, să i se adreseze astfel lui Solon : „oaspete atenian, faima înțelepciunii tale și acești despre călătoriile ce le-ai făcut au ajuns pînă la noi ; ni s-a spus că mereu dornic de a învăța, *hos filosoféon,* ai străbătut ținuturi întinse numai pentru a le cunoaște" (*Istorii,* I, 30).

Tradiția însă, cel puțin în ceea ce-l privește pe Pythagoras, este nesigură, iar *filosoféo,* din micul discurs al lui Cresus, este departe, totuși, de a numi iubirea-de-înțelepciune altfel decît ca pe o năzuință individuală. Oricum, numind, în context, efortul de a deveni (instruit), *filosoféo* pune accentul pe înțelepciune *(sofia)* sau, în măsura în care trimite și la *fileo* (a căuta, a urmări, a iubi, a avea grijă de ceva, de cineva), încă nu semnifică faptul de a cerceta sau cultiva o știință, o artă, de a reflecta cu metodă. *Filosoféo,* din informația herodotiană, așadar nu numește *iubirea-de-înțelepciune* ca pe un exercițiu distinct, în care *fileo* să însemne aplecarea cu metodă asupra *înțelepciunii.* Or, filosofia nu va fi fost, în momentul de „tăietură", chiar, totuna cu iubirea (cuătarea) înțelepciunii, ca dorință a ei și năzuință către ea. După cum, odată cu intrarea în istorie, *iubirea-*

de-înțelepciune (filosofia) nu elimina *iubirea de înțelepciune* în care scopul era dobîndirea acesteia din urmă. *Filosofia* însă nu era din capul locului căutare (dobîndire) a înțelepciunii. Primul filosof al grecilor, Thales, adică, nu va fi fost *filosof* pentru a fi știut tot ce se putea ști în epocă. Astronom, „cel dintîi", se va fi ocupat „cu precizarea eclipselor de soare și fixarea solstițiilor" ; geometru, „va fi înscris pentru prima oară un triunghi dreptunghic într-un cerc" și „este... primul care a știut și a arătat că unghiurile de la baza oricărui triunghi sînt egale" ; „inginer" priceput, va fi făcut în așa fel încît apele fluviului Halys „să nu mai curgă doar prin stînga, ci și prin dreapta lagărului (lui Cresus), procedînd în felul următor : mai la deal de tabără a pus să se înceapă săparea unui șanț adînc, în formă de semilună, așa ca fluviul s-o poată apuca pe la spatele așezării acesteia, întors pe aici din vechea lui albie. După ce vor fi făcut înconjurul taberei, apele urmau să se împreune iarăși cu albia veche. Așa cum a fost împărțit fluviul, amîndouă brațele puteau fi lesne trecute printr-un vad" (Diogenes Laertios, I, 22—24 ; Proclos, *In Euclidem,* 157, 10 ; Herodot, *Istorii,* I, 75). Va mai fi fost un moralist reputat pentru înțelepciune în această ordine („fiind întrebat ce-i greu, răspunse : A se cunoaște pe sine ; ce e ușor ? A da sfaturi altora..."), consilier politic priceput („a dat soluții foarte bune și în problemele politice") și, în fine, un economist clarvăzător : „Cum oamenii îl criticau... reproșîndu-i sărăcia și spunîndu-i că filosofia este o îndeletnicire nefolositoare, Thales și-a dat seama pe baza calculelor sale astrologice că se va produce o recoltă abundentă de măsline și chiar din timpul iernii, dispunînd de o sumă de bani, a închiriat toate presele de ulei existente în Milet cît și la Chios, fără ca nimeni să-l concureze. Cînd a sosit momentul recoltei și cînd lumea căuta de zor prese, Thales le-a închiriat pe cele arvunite de el în condițiile în care dorea. Realizînd o sumă mare de bani, a dovedit că pentru filosofi este ușor să se îmbogățească dacă doresc acest lucru, dar că nu acesta e țelul urmărit de ei" (Diogenes Laertios, I, 36, 25 ; Aristotel, *Politica,* I, 11, 1259 a 6).

Și cu toate acestea, el nu va fi fost filosof ca astronom, ca geometru, ca moralist, ca arhitect și, deci, în ceea ce ne-am obișnuit a numi filosofia sa nu vor fi intrat ca atare știința și abilitățile lui practice.

Ştiutori de multe vor fi fost şi cei şapte înţelepţi : pe lîngă Thales, după una dintre liste *, Solon, Periandros, Cleobulos, Chilon, Bias şi Pittacos, fără ca aceştia şase să fie iubitori-de-înţelepciune (filosofi).

Dacă Thales n-ar fi trecut dincolo de condiţia înţeleptului ar fi fost, cu siguranţă, consemnat ca primul geometru, primul astronom, ca moralist, ca arhitect, ca economist în istoriile corespunzătoare, nu însă şi în cea a filosofiei.

Va fi ştiut multe, filosofia presupunînd, pe atunci, poate, omniscienţa, dar aceasta era numai o condiţie. „Mulţimea cunoştinţelor, avea să zică Heraclit, nu te învaţă să ai minte" (fr. 40), ceea ce ar putea să însemne *filosofie*, dacă efesianul trimitea la Hesiod şi Pithagoras, la Xenofan şi Hekataios. Dintre aceştia, numai Pythagoras este filosof, deşi în tradiţie greacă, pînă la Aristotel chiar, faptul nu este dat ca prea sigur.

Aşadar, în măsura în care va fi fost filosof, primul filosof al grecilor, Thales trebuie să fi delimitat în cuprinsul ştiinţei lui un „domeniu" distinct sau să fi individualizat exerciţiul filosofic în raport cu celelalte.

Ţinînd seama de faptul că Thales va fi căutat să identifice principiul sau fiinţa lumii şi că, zicînd după Heraclit, „bărbaţii iubitori de ceea ce este înţelept" se informează „asupra unei sumedenii de lucruri", dar pentru a trece mai departe, la aflarea „naturii lucrurilor", în acest caz el va fi ştiut că iubirea-de-înţelepciune era, cu necesitate, altceva decît înţelepciunea. Fie în identitate cu aceasta, ca sumă a ei, fie ca o speţă anume a sa, oricum, filosofia nu se putea delimita şi, deci, întemeia.

Nici o mărturie nu autorizează, ca atare, presupunerea, în acest moment, thalesian, a conştiinţei filosofiei ca filosofie. Dar făcînd *filosofie* trebuie să fi avut conştiinţa săvîrşirii unei deschideri de alt tip epistemologic, a „deschiderii metafizice" (Werner Jaeger, *À la naissance de la théologie*, p. 28).

Aceasta pe de o parte, pe de alta, Heraclit, în aceeaşi epocă, aurorală, are deja conceptul filosofiei (sau, altfel spus, în această determinaţie, heraclitică, filosofia greacă îşi are deja conceptul).

---

* „Dacă se adună toate numele din diversele liste, ies vreo 40, în loc de şapte..." (Aram M. Frenkian, *în notă*, 52, la Diogenes Laertios, p. 514).

Hrè gàr eú mála pollón historas filosófous ándras einai kat' Herácleiton — „După Heraclit, bărbații iubitori de ceea ce este înțelept trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri", fragmentul (35) este pe deplin concludent în acest sens.

Chiar dacă numai prin extindere *ànér philosophó* avea să însemne bărbat iubitor-de-înțelepciune, deci, într-un singur cuvînd, *filosof*, pentru că la Heraclit expresia stă pentru *iubitor de ceea ce este înțelept (sofón)*, ea confirmă conștiința de sine a actului filosofării (Cf. M. Heidegger, *Qu'est-se que la philosophie*, p. 24; Anton Dumitriu, *Alétheia*, p. 112 și urm.). Însă exacta sa identitate, oricît ar putea să pară că este perceptibilă numai printr-o „anabază", la rigoare, rezultă catabazic, prin coborîre, în timp (și totodată în fenomenologia conștiinței). Căci ideea de filosofie, ea însăși prin urmare ține de rosturile filosofiei. Or, într-o perspectivă metafilosofică de acuma, ce alt concept al filosofiei decît acela aristotelic va fi operațional? Altminteri, presupunînd deci că ne putem plasa într-un început în stare pură al filosofiei, care va fi măsura conceptului ei? Putem foarte bine să ne raportăm la ea ca la o continuă devenire (ceea ce și este), dar trebuie să ținem seama că este *devenire în conceptul ei*, pe care ea însăși ni-l pune în față odată cu fixarea sa în sistem.

Nici de data aceasta nu poate fi vorba de o aristotelizare a gîndirii grecești anterioare, pentru că aristotelismul pare doar nume pentru o tendință, parcă, naturală, perceptibilă cu fiecare moment. Căci, de la Thales la Democrit, fiecare moment al filosofiei grecești aduce cu o năzuință către organicitate.

Fie și numai într-o istorie a „numelui" și năzuința lui Heraclit către Aristotel este de tot evidentă, dacă acel *sofón* trimitea, în lectură heideggeriană, către „natura lucrurilor", căreia „îi place să rămînă ascunsă" (fr. 123). Or, filosofia, avea să spună Aristotel, este „știința teoretică a primelor principii și cauze" (*Metafizica*, I, 1, 982 b 5—10). Adică o cuprindere (o numire) a ceea ce nu poate fi cuprins în ordinea cunoașterii, „a ființei ființîndelor". De aceea, Heidegger și propunea ca interpretare la *épistéme teoretiké*, din textul aristotelic citat deja în traducere, ceea ce (filosofia) cuprinde sau ia în stăpînire (*Ibidem*, p. 30).

Știință sau cuprindere a primelor principii și cauze, filosofia, așadar, are a se aplica în-sinelui, incognoscibil ca atare („ființa în sine nu poate fi cunoscută“, *Metafizica,* VII, 10, 10369), indeterminat și incondiționat, ceea ce nu se naște și nu piere, nu are limite și este peste tot la fel, dar, paradoxal, poate fi gîndit și numit.

Așa stînd lucrurile, cum este posibilă filosofia (sau, de ce nu, dacă este posibilă) ? Căci, la prima vedere, ceea ce stă ca obiect al ei rămîne ascuns, iar ceea ce e dezvăluirea în-sine-lui nu intră în orizontul ei de aplicație. Nu cumva, fiind, ființa n-ar putea fi nici gîndită, nici rostită ? Și deci, în urmarea avertismentului lui Gorgias, nu era sortită filosofia să ia seamă doar de neșansele sale ? Ori, altfel spus, singura sa rațiune (dacă nu singura șansă) nu era aceea de a se dovedi ca o antifilosofie ?

Toate acestea erau întrebări (sau dificultăți) ale filosofiei într-un timp determinat al ei, dar și ale condiției sale sub specie epistemologică. Și, tot asemenea, răspunsul care va fi decisiv pentru întemeierea și îndreptățirea filosofiei. Ca atare el este aristotelic, dar în principiul său aparține filosofiei din prima ei mișcare. Este vorba de ceea ce poate fi identificat încă la Thales, însă capătă formă conceptuală în aristotelism : distincția fundamentală dintre filosofia prima *(filosofia próte)* sau metafizica și filosofia secundă *(deutéra filosofia)* sau fizica.

Și una și cealaltă au, în orizont aristotelic, atîtea definiții încît par compromise. „Știință care studiază ființa ca ființă *(tò ón hé ón)* și proprietățile ei esențiale“, știință a substanței („obiectul cercetării noastre este substanța“), a cauzelor, principiilor și elementelor „substanțelor“, știință a genurilor supreme („adică a Unului și a Ființei, căci acestea sînt mai ales genurile pe care le putem socoti că cuprind toate lucrurile și că seamănă mai mult a principii, deoarece ele sînt primele prin natura lor“), filosofia primă — „știința unui anumit gen de lucruri, adică a acelui fel de substanțe care au în sine principiul mișcării și repausului“, ori despre ființă „dar nu întrucît ființează, ci mai degrabă numai în măsura în care participă la mișcare“, „studiu al principiilor lucrurilor și descriere a celor două naturi“ : forma și materia — și filosofia secundă, ambele au sensuri și funcții prea numeroase și distincte pentru a fi ideal de coerență și rigoare (*Metafizica,* VI, 1, 1003 a 19 ; XII, 1, 1069 a

18; XI, 1, 1059 b 22; VI, 1, 1025 b; XI, 3, 4, 1061 b 6, 1061 b 24; *Fizica,* II, 2, 194 a).

Polimorfismul nu le dezavantajează însă, din contră, filosofia primă și filosofia secundă cîștigă în ordine operațională tocmai datorită ambiguității lor și, mai cu seamă, datorită dinamicii numeroaselor sensuri pe care le poartă. Căci atît de diferite încît par autonome, multele „definiții" ale metafizicii și fizicii sînt complementare, dezvăluind modul lor de a fi, care este unul, dar în multiplu (Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'Être...,* p. 14 și urm.)

Polisemice, ele sînt centrate într-un sens tare, or acesta, totalizator, se realizează în varii modalități. De aceea, două „niveluri" cu două limbaje și chiar cu două logici, filosofia primă și filosofia secundă *nu* au a se face de prisos, cu toate că nu-și „împart" ființa și nu se subțiază „nominalist" schimbîndu-și sensul în funcție de context. Și una și alta *filosofie,* se aplică întregului ca întreg, care nu poate fi decît același; dar, totodată, sînt: primă și secundă. Strînse, apoi, în limitele conceptului lor, ele sînt însă într-atît de determinate, încît numeric par a fi fără de sfîrșit.

De aici, și aporetica sau starea lor aporetică numai în aparență precară; în realitate, de grație. Căci măreția lor vine din tensiunea contrariilor. Aplicată absolutului, adică *de-necuprinsului* ca atare, cum putea fi filosofia ceea ce era menită a fi, numai afirmînd sau numai negînd? Starea ei, deci, trebuia să fie aporetică. Altminteri cădea din condiția asumată de a fi numire și gîndire a ceea ce poate fi numit și gîndit fără a fi cuprins. Or, filosofia urma a fi tocmai expresia acestui enorm paradox existențial, dacă e să-l determinăm exact, pentru că el numește modul nostru de a fi în fața lumii.

Filosofia, prin urmare, este paradoxală (sau, mai curînd, într-o „logică a contradictoriului") ori riscă să nu mai fie. Primele sale concepte, cel al ființei în sine și cel al ființei determinate, sînt și cele mai tari argumente ale existenței sale paradoxale. Căci, metafizica mai întîi, deși centrată în ființa în sine, nu este o descriere a acesteia așa cum ar rezulta din actul asumării cognitive, ci o instituire a sa. Răspunsul ei, prin urmare, nu este la „întrebarea ființei", pentru a zice astfel după Heidegger, ci la aceea a *conștiinței:* cum poate fi gîndit ceea ce nu

se naşte şi nu piere, indeterminatul şi ilimitatul, pe scurt Unul absolut?

Întrebarea ca şi răspunsul au a legitima, deopotrivă, fiinţa în faţa conştiinţei şi conştiinţa în faţa fiinţei, ceea ce înseamnă că filosofia primă (metafizica) stă, mai înainte de toate, ca o logică sau ca o critică a raţiunii întemeietoare. Altfel spus, ea nu este o descriere a fiinţei în sine, ci o justificare a capacităţii noastre de a o prinde în formele sale, fără a o limita. Iar, prin aceasta, şi o *ontodicee,* deci o în-dreptăţire a fiinţei, însă a fiinţei întrucît poate fi gîndită. Punerea ei în termeni negativi : este indeterminată, incondiţionată, ilimitată, ţine tocmai de faptul de a fi al filosofiei prime, o justificare a fiinţei, adică. Însă, din nou, o justificare a ei numai în faţa conştiinţei şi nu în sinele ei. Din această perspectivă, ea este şi nu poate decît să fie, ceea ce pentru noi nu poate fi suficient. Fără a încerca s-o justificăm şi deci să ne justificăm ca limbaj şi gîndire în faţa ei, noi n-am fi în măsură nici s-o admitem, nici s-o negăm, de fapt am sta în ea ca o formă a ei, doar cu percepţia manifestărilor sale.

În sine sau *dinspre sine,* aşadar, fiinţa n-ar putea fi nici gîndită, nici numită. Numirea şi gîndirea sînt posibile *dinspre noi,* fiind mijloacele prin care noi instituim *fiinţa-în-sine-pentru-noi.* Însă *fiinţa-în-sine-pentru-noi* înseamnă o continuă eliberare a conştiinţei „de limitări" (G. W. F. Hegel, *op. cit.,* (p. 140). Pentru a o numi şi gîndi, conştiinţa trebuia să se pună ea însăşi într-o condiţie similară. Faptul însă nu era posibil decît prin mijlocirea acestei operaţiuni cu dublă şansă de de-limitare a sa, ceea ce vrea să spună că ea se defineşte (îşi recunoaşte limitele) numai eliberîndu-se de ele. Aşadar, ea se delimitează tocmai printr-o depăşire a limitelor, ceea ce şi este absolutul. Însă acesta, instituit, întrucît este instituit, deci întrucît este termen în ontologie, justificat prin conştiinţă, prin aceasta justifică, la rîndul său, conştiinţa. *Indeterminarea, ilimitarea, incondiţionarea* pe care le aplicăm fiinţei în sine sînt, deopotrivă, legitimări ale în-sinelui şi ale sale faţă cu noi. Sau, poate, mai curînd, formele prin care mintea noastră se deschide către absolut pentru a şi-l face al său. Chiar *fiinţa ca fiinţă — tò ón hé ón* aristotelică, adică numele ei, dă seamă de conştiinţa care se de-fineşte numai prin instituirea absolutului şi

de absolut ca de-limitare a conștiinței. Căci ființa întrucît este ea însăși sau prin ea însăși, ființa care se de-finește cu ea încă mai păstrează, chiar dacă transfigurată, negativitatea conștiinței.

Pentru a și-o face a sa (pentru a o gîndi) și în același timp pentru a se recunoaște în în-sinele ei, conștiința nu are a se raporta la ființă decît în mod negativ. Condițiile de inteligibilitate : indeterminarea, ilimitarea etc., prin urmare, trebuiau să fie în această formă, negativă, singura care indica modalitatea raportării conștiinței la ființa în sine. Dar ființa în sine însăși trebuia să se supună aceleiași logici, de vreme ce ea este ilimitată, indeterminată, incondiționată, deci, cum zicea încă Parmenides, ea nu se limitează decît cu sine. În consecință, ea nu poate fi definită decît prin sine, dar oricum, de-finită. Prin aceasta n-o limităm, nici însă nu ne raportăm la ea ca la un sine de negîndit și de nenumit. Dacă se poate spune așa, pentru a o putea conceptualiza, noi, de acuma, o limităm dar prin ea însăși. Cît îi luam în seamă „determinațiile", o făceam explicit apofatic : ființa este i-limitată, este in-condiționată, adică este cum este prin opoziție și depășirea contrariului (a limitatului sau a condiționatului). Cînd însă ne aplicăm ei ca întreg, nu mai avem dreptul de a recurge la contrariul său, care ar fi o altă ființă. Or, marea bătălie pe care ontologia greacă o va fi pornit de la începuturile ei va fi fost pentru justificarea *unicității* ființei.

Neputînd-o defini în raport cu altceva, trebuind totuși s-o gîndim în sinele ei, singura șansă era tautologia, ca un alt mod de a fi al procedurii apofatice.

Definind-o prin sine, o recunoaștem în sine, dar, totodată, și ca absolut „construit pentru conștiință". Întrucît o raportăm la sine, o numim (o „cuprindem"), dar în „necuprinderea" sa ori ca „necuprindere". Cu termenii negativi, în ordinea condițiilor de inteligibilitate, și, apoi, cu numele întregitor al ființei, filosofia putea să depășească o gravă dificultate a minții noastre, parcă ontologică : limitată, ea nu era și limitativă, fiind în măsură să recunoască, deopotrivă, ființa ca ființă, în în-sinele ei, dar și ca ființă numită. Așa își și explicau grecii, de la Parmenide la Aristotel, faptul că în sine (adică în integralitatea sa ontologică), deși „incognoscibilă" sau, mai curînd, necunoscută, ea poate fi descrisă în această ordine, chiar. Noi o determinăm, dar prin indeterminare,

numind-o în sine, nenăscută și nepieritoare, nelimitată și necondiționată.

Filosofia primă sau metafizica (iar în sugestie hegeliană, ontologia formală) devine posibilă tocmai prin starea paradoxală a termenilor și a primelor ei propoziții. Căci numele ei, mai înainte de toate, este antinomic, prin urmare, ireductibil, *ființa în sine* presupunînd o tensiune perpetuă, tensiunea esențială a vieții spiritului, aceea care dă sens omului în fața absolutului, fără devalorizarea subiectivistă a acestuia. Și încă, de același antinomic consubstanțial metafizicii depinde și justificarea ca alt orizont ontologic a umanului. Formă în lume, cît „ne privim" dinspre ființa în sine noi aparținem acesteia. Însă întrucît o „numim", ne delimităm, căpătînd, deopotrivă, conștiința ființei în sine și a ființei noastre. De aceea filosofia primă și este o ontodicee cu dublă deschidere : o justificare a ființei în sine și a ființei umanului.

Situație ciudată, deși „descriere" a ființei ca ființă, nu ea este o reconstrucție a acesteia, ci filosofia secundă ca ontologie materială (interpretată).

Centrată în ființa în sine, ontologia formală este o îndreptățire a acesteia ca și a conștiinței ; numai ontologia materială, aceea care lucrează cu conceptul *existenței* este o descriere a ființei ca temei (sau ca în-temeiere).

Ființă și existență aparțin chiar modului nostru de raportare la „lume". Distincția, în consecință, este ca o regulă a metodei, dacă nu chiar ca o condiție logico-lingvistică, poate că prima, a discursului de tip ontologic, venind, parcă, de mai de departe sau mai din adîncuri. N-o conținea încă mitul pentru care lumea era o ontofanie și n-o conține limba însăși ?

Cînd se va fi hotărît „a să îndrăzni" la ctitorirea unui limbaj filosofic „prin hirișă (proprie, *n.n.*) limbă a noastră", Dimitrie Cantemir avea să urmeze chiar învățăturii acesteia. „Fizicul" (filosoful naturii), stabilea Cantemir, este „cela ce știe știința firii", în timp ce „metafizicul" „are știința a celor peste fire". Firea, așadar, era nume pentru ceea ce apare (existență) : „firea cea omeniască", „firea dobitocească", „firea focului", iar ființa (cea „peste fire"), ființa cea ascunsă („a ființii celei ascunse), „ființa cea din lontru" (*Istoria ieroglifică,* I, p. 7, 24, 16 ; *Divanul,* 28 V, 39 V, 104 V, 129 V).

Ființă (*tó ón,* gr. ; *ens,* lat.) și existență (*physis,* gr. ; *existentia,* lat.), prin urmare, vin din adîncurile limbii și din

structurile prime ale gîndirii, izomorfe cu cele ale lumii. Examinați ca atare și, în corespondență, cercetate epistemologic sistemele lor: filosofia primă și filosofia secundă de către Aristotel, termenii aparțin însă filosofiei din primul ei act.

Explicit, încă Parmenides va fi făcut distincția între filosofia primă și cea secundă, chiar dacă abstract, accentuînd adică numai pe deosebire, dar pierzîndu-le unitatea. Diogenes Laertios, de altminteri, avea să admită distincția ca parmenidiană: „despre filosofie (Parmenides) zicea că e de două feluri: după rațiune și după părere" (IX, 23), ceea ce nu era deloc prea mult spus.

În aparență numai căi ale cunoașterii, și deci concepte respective, în prima lor semnificație, însă, *după rațiune* (katà tón logóu) și *după părere* sau *după simțuri* (katá tén aistesin) țin de ontologie, fiind două tipuri de construcție în orizontul ei. Avînd și sens gnoseologic, ele nu stau în identitate absolută cu metafizicul și fizicul. Dar mai înainte de toate (în ordine logică), *după rațiune* numește construcția ființei care este și nu poate decît să fie (ceea ce corespunde metafizicii sau ontologiei formale), în timp ce *după părere* trimite la existență, în care „a fi și a nu fi" sînt „totuna" (fr. 6). *După rațiune* și *după opinie* aplică „decupaje" ontologice distincte și, deci, presupun logici distincte, de vreme ce într-o parte termenul central este al *ființei ca ființă,* iar în cealaltă al ființei determinate.

Una, nenăscută și nepieritoare, peste tot aceeași și limitată numai de sine, ființa parmenidiană nu putea decît să fie. Prin toate determinațiile sale ea era începutul ontologic, primul început, așa-zicînd după Hegel, însă abstract, de îndată ce nu-l presupunea pe cel de al doilea, devenirea, și, deci, ființa determinată. Or, ființa eleatică, întrucît este începutul, este și temei, însă temei care nu în-temeiază. În-temeind, ea urma să poată justifica prin sine contrariul său, adică neființa. Dar dacă ființa este una și peste tot aceeași, neființa nu mai avea cum să fie, la rîndul ei. Alături de ființă nu poate sta, căci ar fi fost alt principiu, ceea ce ontologia însăși, ea ca logică, descuraja. Și încă, presupunînd legitimitatea, în ordine formală, a două principii, acestea nu ar putea fi ființa și neființa. Dar dacă ele nu aveau a fi, nici o altă pereche nu mai avea șansă. Ființă și neființă nu

puteau sta alături, paradoxal, nu pentru că se excludeau, ci întrucît se presupuneau. Ca să fie justificată ca principiu, neființa trebuia să fie recunoscută ca ființînd. Numai că a spune că *este înseamnă* a raporta *neființa* la ființă. Neființa nu conține (analitic) ființa, ci, dacă ar fi principiu, s-ar conține pe sine, ceea ce ar reveni la a spune că : neființa nu este. Dar Parmenide nu demonstra altceva.

Neființa, prin urmare, este lipsită de legitimitate în interiorul orizontului metafizic. Nu este și nici nu poate fi. Ce ar însemna să fie generată, pe orizontală (în același plan, deci, alături de ființă), de ființa însăși ? N-ar urma ca ființa să treacă în altceva, deci să se des-ființeze, ceea ce ar fi totuna cu nimicul metafizic determinat ? Cum însă neființa nu poate fi, în ce altceva ar trece ființa ? Dacă în *nimic* (în neființă) nu poate pentru că neființa nu este și dacă altceva ca altul al ei (contrariul ei) nu există, atunci ființa nu are decît a fi mereu una și, ca atare, intransformabilă.

Mergînd mai departe cu prezumțiile : dacă ființa *ca ființă* ar fi transformabilă, ea ar trece în întregimea ei în altceva, adică în contrariul său. Prin urmare, întrucît *este,* nu este transformabilă. Și totuși, *ca ființă,* ființa este întrucît întemeiază. Cum, totuși ? În limitele parmenidismului, răspunsul nu era posibil. Ca ființa eleatică să întemeieze, Parmenide, așa-zicînd similiplatonician, trebuia ucis. Trebuia, altfel spus, ca ființa într-o parte a ei să nu fie și neființa să fie. Ceea ce, de fapt, întrevăzuse Parmenide însuși și „experimentase" chiar în cîmpul celui de al doilea orizont ontologic, în acela al ființei determinate.

„Convins că în afară de ființă nimic nu mai este, Parmenide va fi socotit că în mod necesar ființa e una și că altceva nu poate să existe. Însă văzîndu-se silit să țină seama de real, a trebuit să admită deopotrivă unitatea după formă și pluralitatea în ordinea sensibilului, ceea ce l-a făcut să presupună existența a două cauze și a două principii : Caldul și Recele sau, în alte cuvinte, Focul și Pămîntul ; din acestea Caldul este raportat la ființă, în timp ce Recele, la neființă" (Aristotel, *Metafizica* I, 5, 986 b — 987 a).

Nimic de obiectat, „experimentul" fiind crucial, mai cu seamă datorită punerii în corespondență a unui principiu (în ordine secundară) cu ființa și a altuia cu ne-

ființa. Ceea ce însă, deocamdată, rămîne obscură (de fapt ilegitimă) este întemeierea metafizică a celui de al doilea plan, fizic. Pentru că în logica parmenidiană chiar, altceva în raport cu ființa nu putea să aibă legitimitate. Or, ființa determinată, fie și în plan secund, era, avea ființă. Ce era însă ființa ei ? Alta decît cea a ființei în sine ? Neapărat, dar cum ? Nimic n-o îndreptățea. Existență ? Dar în acest caz trebuia să fie generată. Or, generarea presupunea că ființa este într-o parte a ei neființă sau că trece în neființă, ca focul heraclitic care se stinge. La Parmenide însă, cele două planuri coexistă numai întrucît nu comunică. La Heraclit, în schimb, numai întrucît comunică.

Modele opuse, heraclitismul și parmenidismul se presupun însă, fiind ca două „experimente" de care gîndirea greacă avea în egală măsură nevoie. Pe scurt, ceea ce într-o parte stătea sub semnul separației, în cealaltă, heraclitică, dominantă era identitatea concretă a celor doi termeni cu valoare fundamentală în construcția ontologică.

„Lumea aceasta, aceeași pentru toate, n-a făurit-o nici vreunul dintre zei, nici vreunul dintre oameni. Ea a fost, este și va fi un foc etern care după măsuri se aprinde și după măsuri se stinge", fragmentul heraclitic (nr. 30), atît de cunoscut, este reprezentativ atît pentru structura generică a ontologiei, cît și pentru un mod istoric-determinat. În ordine generică, fragmentul trimite la arhitectonica ființei așa cum era configurată încă de milesieni și cum avea să fie, în continuare, pînă la Aristotel : o construcție cu doi termeni distincți, dar corelativi, cel al ființei în sine și cel al ființei determinate. Ca apa, ca *apeiron*-ul, ca aerul, ca unitatea *(monás)* pythagorică sau ca ființa permenidiană focul este unul, nenăscut și nepieritor, indeterminat și nelimitat, deci intransformabil, ca atare. Și, totuși, „lumea aceasta" îi aparține prin generare.

În momentul thalesian, construcția ontologică era centrată în afirmarea ființei : „propoziția lui Thales că apa este absolut sau, cum spuneau anticii, că este principiul, e filosofică. Filosofia începe cu această propoziție, fiindcă prin ea conștiința își dă seama că Unul este esență, este ceea ce e adevărat, că numai el este ceea-ce-ființează-în-sine-și-pentru-sine" (G.W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 163). Dar nu-

mai cu Anaximandros și Anaximenes se trece la justificarea principiului ca temei și deci ca în-temeiere. Și numai cu ei își face intrarea în cîmpul conștiinței filosofice ființa determinată.

Thales, de bună seamă că se va fi raportat la ea cu lucrurile care se nasc din apă și se întorc la ea: „Dintre toți cei care s-au ocupat mai întîi de filosofie, cei mai mulți au fost încredințați că principiile tuturor lucrurilor se află în cauze de natura materiei. De unde există toate și de unde provin mai întîi și în ce sfîrșit își găsesc pieirea — în vreme ce substanța persistă în ciuda schimbărilor suferite — aceasta, spun ei, este elementul și totodată principiul lucrurilor... Thales, întemeietorul acestui mod de a filosofa susține că (un asemenea element primordial) este apa, formulînd, desigur această ipoteză în urma observației că hrana tuturor viețuitoarelor este umedă..., că semințele tuturor lucrurilor au o natură umedă..." (Aristotel, *Metafizica*, I, 3, 485 b 6).

Tot ce se poate ca o procedare inductivă să-l fi dus pe Thales la identificarea principiului cu apa și chiar la ideea unei naturi unice sau, altfel spus, la ființa metafizică. (Aristotel este prudent însă și mai adaugă: „există și părerea că cei care au trăit foarte de demult, cu mult înaintea generației noastre..., tot aceasta — apa — presupuneau că este substanța naturii. Ei îi făceau pe Okeanos și pe Tethys părinții naturii, iar jurămintele zeilor se făceau pe apă, și anume pe acea apă denumită de poeți Styx", *Ibidem*).

Indiferent însă cum se va fi săvîrșit această mare tăietură epistemologică, prin valorizarea unei „experiențe" pozitive sau prin resemnificarea „sacrului" ori și pe o cale și pe alta, în prima ei expresie filosofia nu se putea fixa decît asupra termenului cu cea mai mare încărcătură de „filosoficitate", dacă se poate spune așa. Or, acesta nu era altul, nu putea fi altul decît termenul ființei (nu importă numirea lui). În momentul „tăieturii", filosofia nu avea șansă decît procedînd radical, ceea ce nu era posibil decît printr-un termen care, deopotrivă, săvîrșea „tăietura" și beneficia de pe urma ei. De aceea, poate, în acest timp prim al ei (care este și prima sa structură) filosofia trebuia să justifice un singur termen (și să se justifice printr-unul singur). Celălalt, cel al ființei determinate, ar fi fost, în acest moment, re-

lativizat. Or, tocmai ca aceasta să devină posibil, trebuia ca, mai întîi, să fie pus termenul ființei, doar el.

Thales, așadar, nu are „numele" ființei determinate sau acest nume trebuia pus deocamdată „între paranteze", trebuia uitat, pentru a putea fi recuperat de filosofie. Căci dacă era „mirare", cum o socoteau Platon și Aristotel, filosofia era, așa-zicînd, în sugestie heideggeriană, dare înapoi din fața existentului. Însă „uitarea" ei era în vederea descoperirii în-temeierii sale. Anaximandros, deci cel de al doilea filosof, dar nu atît în succesiune temporală, cît în decurgere logică, face demonstrația servindu-se de *apeiron* pentru a explica „lumea aceasta" *(kósmon tonde),* cum zice Heraclit.

„De acolo de unde începe nașterea tuturor celor ce sînt le vine și pieirea, după necesitate, va fi socotit el; căci ele au a se supune unele altora, judecății și pedepsei pentru nedreptate, potrivit cu rînduiala timpului" (fr. 1, Diels).

Nedeterminat *(a-peiron),* principiul nu are a produce prin trecere în altceva, tocmai pentru că este nedeterminat. Trecerea în altceva ar fi echivalentă cu anularea condiției de indeterminare, ceea ce ar aduce cu sine căderea și din aceea de principiu. În consecință, *apeiron*-ul nu ar avea cum să întemeieze prin transformare: ar fi mișcare pe orizontală și de trecere într-un „dincolo de", alogic în plan metafizic. Rămîne s-o facă în sine, ceea ce nu este posibil decît printr-o mișcare dublă: de îndreptățire și nedreptățire, în același timp. Căci producînd, în-dreptățește (face să apară, trece în existență), dar și ne-dreptățește pe cele ținute încă în in-determinarea sa, care pentru „lume" este non-existența ei. Iar cînd, dimpotrivă, le cheamă pe cele în-dreptățite la sine, cînd le ia existența, pentru a le aduce în ființa sa, prin acest act de dreptate („moartea pămîntului înseamnă nașterea apei, moartea apei înseamnă ivirea aerului", avea să spună Heraclit, fr. 76), care este totuna cu generarea altora, îndreptățind, nedreptățește. *Apeiron*-ul, prin urmare, își păstrează condiția in-determinării și, totuși, generează contrariul său, determinatul, dar în sine sau, dacă lucrăm cu reprezentarea platonică a ființei și existenței (dispuse pe verticală), atunci, în sine și, în același timp, în plan secund. În sine, pentru că ființa (*apeiron*-ul) este peste tot, iar în plan secund, întrucît existența este, dar în ființă. In-determinatul

(*apeiron*-ul), deci, se determină, adică, altfel spus, se des-ființează. Cum însă nu se determină printr-o mișcare pe orizontală, des-ființarea în sine este o în-ființare a lumii. Producerea ține de jocul a două mișcări sau, poate, într-una singură dar cu dublu sens. Căci ea este *negativă*-și-pozitivă privită dinspre ființă și existență și este *pozitivă*-și-negativă din cealaltă perspectivă. Este, mai întîi, *negativă*-și-pozitivă întrucît, ca îndreptățire (în-ființare) a lumii, presupune o desființare în sine a ființei (o determinare în sine a in-determinatului) și este, apoi, *pozitivă*-și-negativă prin aceea că în-ființarea (existența) rezultă dintr-o des-ființare.

Cînd, cu Anaximenes și, mai cu seamă, cu Heraclit, se va face trecerea de la ființă ca *indeterminatul* la *ființa indeterminată,* jocul negativului și pozitivului în legitimarea *metafizică* a existenței se va dezvălui în deplina sa esențialitate.

Focul heraclitic, unu, nenăscut, nepieritor, indeterminat și, ca atare, intransformabil este și nu poate decît să fie asemenea ființei parmenidiene. Condiția eleatică de conceptualizare a ființei poate fi identificată și în heraclitism, chiar dacă numai într-o modalitate implicită. Heraclit lucrează cu ea ca și cum ar fi de la sine înțeleasă, ca dat elementar. Nu putem presupune că va fi gîndit în spiritul ei fără să aibă conștiința ei. Ar fi făcut, în acest caz, ontologie fără să știe că face. Or, „nu poate face filosofie cineva care nu știe că face filosofie“ (Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă,* p. 55).

Heraclit construiește ceea ce construiește și cum numai pentru că presupune ca dată condiția identității de sine a ființei, dar Parmenides este cel ce o supune *criticii* filosofice. Conceptele de *gîndire* și *existență* nu l-au așteptat pe Descartes pentru a intra în fenomenologia conștiinței filosofice. Însă Descartes este cel ce le justifică în conduita lor de date ireductibile.

Revenind, Heraclit are conceptul ființei în sine, dar nu el, ci Parmenides îi este criticul (sau analistul). De aici opunerea lor, dar în vederea întregului sau în întreg. Aplicat ființei în sine, Parmenides pierde, metodic, parcă, existența, în timp ce Heraclit, fixîndu-se în orizontul acesteia, nu se raportează la ființă decît pentru a justifica în-temeierea. În mai mică măsură, așadar, el mai ia în seamă „primul început“, pentru că, de acuma, era

nevoie de valorizarea celui de al doilea. Așa se face că accentul, în heraclitism, cade pe jocul celor două mișcări și deci pe *kósmon tonde*, pe existență, mereu alta fiind determinată.

Unu în termen metafizic și, de aceea, indeterminat și intransformabil, focul nu poate să producă decît printr-o mișcare negativă (stingerea), care însă, față cu „lumea“, este pozitivă. Invers, nici metafizicul, nici fizicul n-ar mai avea legitimitatea necesară, pentru că principiul s-ar transforma ca principiu, ceea ce ar fi totuna cu neființa, iar existența s-ar naște din neființa absolută. Oricum, și în trecerea principiului ca principiu în neființă și în generarea lumii (a existenței) din neființa abstractă (ca principiu), aceeași alogicitate.

Prin stingere însă, ca printr-un recul, focul se determină în sine : se determină în forma aerului, murind în aer, prin aer în apă, prin aer și apă, în pămînt, iar prin toate acestea apare ca lume. Focul „trece“ mai întîi în elemente și numai prin ele în lucruri. De aceea aerul, apa și pămîntul îndeplinesc rolul de universalii care mediază în procesul de generare între principiu și lume. Fără mediere (deci fără mediatorii ontologici) „trecerea“ de la ființă în sine, una nenăscută, nepieritoare, indeterminată, intransformabilă, nelimitată, la lucruri : multiple, coruptibile, determinate, limitate ar fi de neînțeles. Or, la Heraclit, ca și, întrucîtva, la Anaximandros, toate cele patru elemente cosmologice asigură „trecerea“ de la principiu, întrucît se raportează nemijlocit la acesta, la lucruri, a căror existență o mediază. Aerul, apa și pămîntul sînt structuri universale, acelea care fac ca „lumea aceasta“ să fie „ordinea“ sau „rînduiala“ *aceasta,* deci identitatea universalității (necesității) și a particularității. Nemijlocit, ființa în sine n-ar avea cum să genereze ființa determinată. Sau dacă da, principiul n-ar avea cum să întemeieze, deopotrivă, formal (după formă) și material (după natura materiei), cele două condiții de tot necesare ale inteligibilității sale. Fără termeni mediatori, ființa în sine ori n-ar mai fi temei (sau ar fi fără să în-temeieze, la fel cum ființa determinată ar fi în-temeiată însă i-ar lipsi temeiul, situații absurde), ori, în cel mai bun caz, ar funcționa doar ca model. Platonismul este deja previzibil.

Însă pînă ce va intra în istorie (și în conștiința filosofică) mai trebuiau făcute cîteva „experimente“; după

cele evocate deja, adică după cel milesian, eleat și heraclitic.

Heraclit identifica în aer, apă și pămînt mediatorii prin care principiul indeterminat se determină în sine, fără ca operațiunea să însemne *transformarea* lui. Focul nu trece în aer, mai întîi, ca în *altceva*, pentru că aerul apare ca *lipsă* a ființei (prin „stingerea" focului). Și, tot asemenea, mai departe apa și pămîntul, care sînt apariții ale focului (supleante ale lui) întrucît acesta se retrage și „elementele" (universaliile sau mediatorii) stau pentru el. Ele mediază deci întrucît îi „iau" locul, fără ca, firește, să fie el însuși. Nefiind principiul, dar stînd pentru principiu, ele pot să genereze lucrurile în regimul lor ontologic, distinct de cel al *în-sine-lui*. Și, totodată, pentru că mediază producerea, tot ele sînt acelea care aduc lucrurile înapoi. Căci acestea, asemenea celor din modelul anaximandrian, sînt chemate înapoi : și „pe toate, focul, la venirea sa, le va judeca și le va mistui" (fr. 65—66).

Stingîndu-se în „universalii" și revenind la sine prin ele, focul putea fi temeiul tuturor, fiind și nefiind în toate, el „întregul divizat și nedivizat, muritor și nemuritor, *logos* (ordinea aceasta, adică, *n.n.*) și veșnicie, tatăfiu..." (fr. 50).

Mediind, aerul, apa și pămîntul determină însă o depărtare a ființei în sine (a focului) de ființa determinată (lumea aceasta). În urmare, principiul heraclitic trece întrucîtva alături de ființa parmenidiană, fiindcă retrăgîndu-se, el, ca atare, nu poate fi imanent lumii, nici ca substanță, nici ca model. Problema, așadar, devenea acută, căci, integrîndu-și ideea heraclitică a medierii, ea trecea într-o nouă etapă a interogației și a construcției ontologice. Anume, prima sarcină a angajamentului ontologic al filosofiei grecești, de acuma, era de a justifica principiul în compartimente dintre cele mai greu de acordat : să fie și să rămînă în sine dar să în-temeieze, să genereze mijlocit dar să fie imanent formal și material ființei determinate.

În acest „program" încape ipoteza „pluralistă", cu multele ei ramificații, aceea care avea să facă trecerea de la momentele sau nivelurile parmenidian și heraclitic la sinteza platonică-aristotelică (sau, cît procedăm invers, aristotelică-platonică).

Fie ea în formă pythagorică (cea a pythagorismului matur, de după Pythagoras deci), fie în construcție anaxagoriană sau în cea empedocleană, fie în sfîrșit, în modalitate „atomistă“ (democritiană), ipoteza avea a „verifica“ (sau „experimenta“) aceeași mare problemă.

Modele și substanțe ale lucrurilor, numerele pythagorice, homoiomeriile anaxagoriene, elementele empedocleene sau atomii democritieni sînt despărțite de multe, de la identitatea lor metafizică la valoarea explicativă, dar principalul, aici, nu este ceea ce le individualizează (ca ipoteze), ci, dimpotrivă, ceea ce le face să coparticipe la realizarea aceluiași program.

Luate separat, fiecare în parte își revelă, poate, în mai mare măsură insuficiențele, dar nu acestea așa cum apar într-o „lectură“ din interior interesează. Pe scurt, nu faptul că numărul pythagoric este în mai mare măsură model decît substanță sau, cît este și substanță, funcția cealaltă pierde din inteligibilitate, nici, apoi, că homoiomeriile anaxagoriene sau „părticelele foarte mici“ din „elementele“ empedocleene (focul, aerul, apa și pămîntul) sînt determinate calitativ, nici că atomii democritieni, de acuma, pentru că sînt indeterminați (în același sens) nu pot să întemeieze și formal, nimic din toate acestea nu prezintă interes pentru reconstrucția ontologiei grecești sau nu atîta cît are „lectura“ întregitoare.

Eleatismul și heraclitismul, deci, vor fi reprezentat cele două începuturi absolute : că „numai ființa este“ și că „ființa este totuna cu neantul“, dar în sine (G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 76). Numai că, și de o parte și de alta, ființa rămînea în identitatea abstractă a începutului, cînd ea este deopotrivă „substanța formală (*oúsia*) sau quidditatea (ce este — *tó ti en einai*)“, cît și „materia *(hyle)* sau substratul“ (Aristotel, *Metafizica*, I, 3, 983 a 20).

Ipoteza „pluralistă“ (pentru a numi astfel toate modelele similare, de la cel pythagoric la cel democritian) este un răspuns (sau, poate, o întrebare) aici : cum ființa în sine este în toate fără ca, totuși, să-și piardă identitatea formală și materială. Soluția care se va fi întrevăzut nu putea fi decît cea „pluralistă“, adică multiplicarea ființei, ca lucrurile să fie alcătuite de ea, fără ca ea să se trans-forme. Și încă, lucrurile să fie ceea ce sînt printr-o „parte“ a ființei, dar o „parte“ care este

totuna cu întregul. Căci numărul, homoiomeria sau atomul sînt, deopotrivă, parte și întreg. Viitoarea întrebare platonică : participantul participă la o parte sau la întreg și răspunsul sînt deja prefigurate. Pînă la Democrit însă, „participarea" la întreg era „compromisă" de „determinarea" ființei multiplicate. De un fel sau altul, numerele sau homoiomeriile riscau pierderea unității ființei, care începea să fie o pluralitate de ființe. Democrit, însă, avea să ia ființei „parțiale" orice determinare tocmai pentru a o pune în condiție de întreg. Ca „atomi", deci, părți ireductibile și nedeterminate calitativ, prin ireductibilitate și indeterminare, nu se așezau ca ființă (sau în ființă) nedeterminată și unică ?

Aristotel avea să pună atomii în analogie cu „fonemele", care pot să se asocieze universal tocmai pentru că nu poartă o semnificație anume.

Dar indeterminați fiind, indeterminați trebuind să fie, cum atomii generau sub specie universală ? Funcția lor alcătuitoare apărea ca perfect legitimă, nu însă și cea formală sau paradigmatică. În „lumea" democritiană, deci, stăruie o „enigmă" profund răscolitoare : ce sînt structurile universale, ce și regulile de „ordonare" a atomilor ? Altceva decît ființa ? Dar nu este decît ea. Generate de atomi ? Dar atomii sînt incomunicabili.

Și totuși, universaliile trebuiau justificate ontologic, deci prin ființa însăși.

Heraclit deschisese drumul, numai că aerul, apa și pămîntul depărtau existența de ființă. Or, existența trebuia mijlocită de ființa ca ființă prin ea însăși. Pentru aceasta însă trebuia să se renunțe la ființa parmenidiană *abstractă* pentru ființa parmenidiană con-*cretă,* adică multiplicată în sine, dar nu democritian multiplicată, ci platonic. Fiindcă, de acuma, ființa începe să apară ca una în toate, una și, totuși, multiplă.

Cît o cercetăm „istoric", adică din perspectiva constituirii conceptului ei, pînă tîrziu, cînd întemeietorul Academiei scria marile dialoguri de bătrînețe : *Parmenide, Sofistul, Timaios,* ființa platonică pare mai curînd ca un *pandant* al celei democritiene, cu deosebirea doar că, în raport cu existența, una era transcendentă funcționînd paradigmatic, în timp ce cealaltă, imanentă, întemeia numai în ordine materială. Altminteri, atomi democri-

tieni și idei platonice, oricum, erau nume pentru ființa multiplicată la nesfîrșit *.

Cu *Sofistul* și *Timaios* însă, în urma autorevizuirii din *Parmenide,* în conceptul platonic al ființei intervin două mari modificări care fac ca modelul formal (aristotelic) al ontologiei să fie deja prefigurat.

Mai întîi este vorba de motivul ființei totale *(tò pantelós ón),* apoi, de introducerea celei de a treia lumi și, în urmarea faptului, de relativizarea pozițiilor primelor două.

De la *Euthyphron,* primul dialog în care Platon afirmă realitatea esențelor, și pînă la doctrina nescrisă, deci aceea a învățămîntului ultim, platonismul este o istorie întreagă extrem de dinamică și rezistentă la orice sistematizare. Astfel că, în fața platonismului, aceeași întrebare — unde este cel autentic? — stăruie de veacuri.

Este, așadar, autentic platonismul de pînă la *Republica* VI sau cel din *Republica* VI, cel critic din dialogul *Parmenide* sau cel „pozitiv", din prima construcție post-critică (din *Sofistul*), cel din *Timaios* ori cel numai bănuit (din doctrina nescrisă)? Ori este în toate și nicăieri ca atare?

Poate mai degrabă este peste tot, căci, deși o istorie, platonismul este ca o înaintare într-un concept predeterminat. De aici și organicitatea filosofiei platonice, dar, încă o dată, a unui sistem care se constituie prin depășiri succesive. Mai multe la număr, poate tot atîtea cîte dialoguri, ele, ori cîte ar fi, se așază de o parte și de alta a marii „tăieturi" critice pe care o reprezintă dialogul *Parmenide.* În consecință, s-ar putea admite un *platonism ipotetic,* acela care se încheie cu *Republica* VI, și un *platonism critic,* din *Parmenide,* în care intră și cel post-critic, din *Sofistul,* din *Philebos,* din *Timaios* ori din doctrinele nescrise *(agrafa dogmata).* Sau, în alți termeni, „prima structură a sistemului" și „a doua" (I. Banu, *Platon și platonismul,* în Platon, *Opere,* I, p. XXII, XXX).

---

* Apropierea mai poate fi îndreptățită și de utilizarea aceluiași nume pentru ființă, de îndată ce Democrit va fi numit ilinul (atomul, adică), formă *(idéa).* Chiar va fi scris un tratat *Peri ideon — Despre forme.*

Reconstruit după *Republica* VI, primul platonism, în mare, oricît ar părea de ciudat, este reductibil la datele tradiționale ale ontologiei grecești, drept e că reinterpretate și reorganizate. Nu este primejdios pentru o parte sau alta de pus în corespondență nici Inteligibilul platonic cu ființa metafizică multiplicată, nici sensibilul cu existența, nici, în fine, participarea cu întemeierea, în genere, în particular însă cu drumul în jos și drumul în sus (stingerea și aprinderea) heraclitice. Poate conceptul central al platonismului, participarea nu pierde nimic din originalitatea sa cît este pusă în prelungirea unei tradiții întregi. Mai întîi, chiar dacă în urmarea acesteia (și, poate, mai cu deosebire a relației heraclitice dintre ființa în sine și ființa determinată, pentru că asemenea acesteia și participarea este mișcare cu dublu sens : dinspre inteligibil către sensibil, prin „iradiere", și, invers, ca împărtășire a sensibilului din inteligibil), fie și secvență într-o istorie, așadar, participarea platonică n-ar pierde nimic din noutate, care nu e neapărat condiționată de anterioritatea temporală. Participarea putea fi de invenție preplatonică și este (o sugerează încă „ontologia" mitică) totuși, început de nouă istorie. În al doilea rînd, propriu-zis istoria majoră a participării platonice începe abia cu dialogul *Parmenide,* cînd, de altfel, apare și termenul : *métexis*. Pînă la acesta, „participarea" este numită în felurite chipuri, reprezentative, dar nu definitorii : *mixis* — amestec, *métalepsis* — faptul de a lua parte, *koinonia* — faptul de a avea ceva comun, în comun, *krásis* — actul de a amesteca, amestec, *parousia* — prezența a ceva. Dar ezitările nu sînt numai terminologice.

Drept este că încă în *Euthyphron,* 6e, Platon lucrează cu conceptul „participării" : „doar ai spus că datorită unui caracter unic faptele nelegiuite sînt nelegiuite, iar cele pioase, pioase...". În *Menon* 72 c este și mai exact : „așa-i și cu virtuțile : cît de multe ar fi, și cît de felurite, toate au o însușire, una și aceeași. Numai printr-însa virtuțile sînt virtuți". În *Phaidon,* care este și primul dialog „propriu-zis metafizic", lucrurile încep să se complice însă (Jean Wahl, *Platon,* în *Histoire de la philosophie,* 1, p. 472). Căci ducînd, parcă, *metodic,* la limită, consecințele ideii de participare, într-o singură propoziție, că toate cele ce sînt în lumea sensibilă sînt prin „participare" la inteligibil, Platon voia, parcă, să-i descopere și dificul-

tățile. Dacă toate cele sensibile, prin urmare, sînt prin participare, în mod firesc, tot asemenea, trebuie să fie și relațiile. Focul și zăpada, bunăoară, capătă existență prin împărtășire de la ființă în sine. Problema e dacă se pune în aceiași termeni și relația dintre foc și zăpadă : „vei recunoaște, cred, că zăpada, după ce a primit căldura... niciodată nu va mai fi zăpadă, cum era, și caldă ; ci la apropierea căldurii, ori se retrage ori se nimicește". „La fel și focul ; cînd se apropie frigul, el trebuie sau să se retragă sau să fie nimicit ; căci din clipa în care a primit frigul nu va mai continua să rămînă ce era, foc și rece" (*Phaidon*, 103 d).

Toate acestea în ordinea lucrurilor. Dar cum aceasta o reproduce pe cea a Formelor, nu va fi firesc că *Frigul* în sine să nimicească *Focul* și tot asemenea *Căldura, Zăpada ?* Ceea ce e absurd, Formele nedispărînd, căci nici nu apar. Și, oricum, ele nu comunică în vreun fel, fiind ireductibile. Dar necomunicante, cum nu ele aveau a explica relația sensibilă, nu rămînea decît să existe o *idéa* (o formă) pentru relație. „O analiză mai atentă, va reproduce Aristotel îndoielile platonice, ne-ar sili să recunoaștem că există Forme și pentru relații, pe care însă noi nu le admitem ca un gen de sine stătător" (*Metafizica*, I, 9, 990 b).

Dacă relația însăși ar avea regimul ființei în sine, cum Formele nu pot comunica, ea ar urma să fie ca atare. Cum însă relația presupune relațiile ca termeni ai săi, Formele n-ar mai fi începutul în ordine ontologică, pentru că dincolo de ele sau deasupră-le ar sta altceva. În consecință, relația ar fi ființa, însă o ființă dependentă de „elementele" ei, căci luîndu-i termenii între care stă, ea ar înceta să mai fie. Relația, de aceea, nu putea fi admisă în orizontul ființei și, cu toate acestea, fără ea nu era posibilă participarea. Trebuia, deci, găsită o cale de „mijloc", una care să lase neatinse unicitatea și simplitatea Formelor, dar care să nu excludă „interparticiparea". Ce va fi aceasta, ce ar putea fi, deocamdată, Platon nu spune sau n-o face în mod expres. Interogativ însă, de acuma chiar, el se gîndește la „participarea mutuală" din *Sofistul* (Léon Robin, *Platon*, p. 109). Aici doctrina ideilor este modificată esențial, ca de un antiplatonic, pentru că „paricidul" masca, dacă se poate spune astfel, un „suicid". Radicalismul de aici nu era surprinzător, în principiul său, decît, poate, în proporțiile

sale, căci urma acelei „revizuiri dramatice“ a doctrinei cu „tratarea ca ipoteze“ a propozițiilor ei, din *Parmenide* (Clemence Ramnoux, *Nouvelle réhabilitation des Sophistes,* în „Revue de Méthaphysique...“ nr. 1, 1968, p. 2).

Platon va fi fost constructorul și criticul, totodată, de la început, faptul fiind atestat chiar de continua autodepășire, de la un dialog la altul, prin schimbarea de situare, ca și, mai cu seamă, prin modificarea percepției și interpretării. Dar în „etapa“ ipotetică, pentru a o numi în continuare astfel, criticul trece în umbra constructorului. „Ascunderea“ însă este metodică, numai, construcția fiind împinsă în față cu scop verificatoriu.

Toate acestea pînă în momentul *Parmenide,* cînd criticul își dezvăluie identitatea, aceea de a fi conștiința de sine a întregii „fenomenologii“ a spiritului platonic. Pe măsură ce înainta în construcție, Platon însuși parcă se depărta cu prudență, punînd mereu între sine și ea cîte o îndoială, cîte o nedumerire, cîte o întrebare. Citită prin critica din *Parmenide,* ca și prin marea revizuire din *Sofistul,* doctrina ideilor așa cum se încheia în „schema“ din *Republica* VI pare numai un mijloc de care Platon se va fi folosit în vederea expunerii unui program al ontologiei și a verificării lui ulterioare din cîteva, două-trei puncte de vedere. Căci dialogul *Parmenide* este cu mult mai mult decît o autocritică și chiar decît o critică a filosofiei anterioare; este o critică a rațiunii filosofice și, prin aceasta, un program centrat în *cum este posibilă filosofia?* Iar *Sofistul, Timaios,* poate și „doctrina nescrisă“, la rîndul lor, sînt primele „verificări“ ale acestui program ca program *deschis.* Valoarea construcțiilor din *Sofistul* și din *Timaios* stă mai cu seamă în atestarea dialogului *Parmenide* ca un program al *ontologiei în condiția ei formală.*

De altminteri atît în *Parmenide,* cît și în *Sofistul* sau în *Timaios,* Platon dă impresia că se folosește de *idei,* de *lucruri* și de *participare* numai ca de mijloace pentru expunerea (sau fixarea) unui program al ontologiei cu valabilitate universală, al unei ontologii *ca o logică.* Din întrebări, ele însele pe jumătate răspunsuri, și din răspunsuri-interogații, se configurează o logică a ființei, aceea la care visau primii filosofi și pe care întreaga filosofie post-platonică avea s-o utilizeze ca mijloc și ca scop, deopotrivă.

Sînt, oare, formele fără de număr? Dacă da, ce mai este ființa în sine, dacă nu, cum de mai sînt posibile lucrurile, ca imagini (cópii) ale unor modele? Admițîndu-le ca modele în sine, cum participă lucrurile la ele? Participînd, lucrul se împărtășește din totalitatea Formelor sau numai dintr-o „parte" a lor? Să presupunem că participă la întreg: ce ar individualiza lucrurile care seamănă între ele, „cópii" ale aceluiași model? Or, participă la o parte? Dar fiecare lucru este un întreg. În acest caz, copia ce ar mai fi? Și cum ar mai semăna cu modelul. Sau nu seamănă? Nefiind asemenea modelului, acesta n-ar mai fi model. Fiind asemenea, ce anume ne dă garanția că omul cutare este copia ideii de om? Căci pentru a explica asemănarea a două lucruri noi spunem că ele sînt așa cum sînt în măsura în care participă la același model. Cutare este asemănarea lui cutare om, de pildă, pentru că participă la *idéa* de om. Dar de unde știm că omul, ca dat sensibil, seamănă cu *omul,* în condiție inteligibilă? Cum însă inteligibilul nu este termen ireductibil, nu mai poate fi totuna cu ființa în sine. Este deschisă ruinătoarea regresiune la nesfîrșit, „vezi, Socrate, imensa aporie în care ne încurcăm dacă înțelegem formele ca realități în și prin sine?" *(Parmenide,* 132 d).

Totuși, formele nu pot fi decît în sine, paradoxal, tocmai pentru a întemeia multiplele. Dar cum se face că formele sînt în identitate cu ele însele prin unicitatea formei, deci nenăscute și nepieritoare, simple și intransformabile în timp ce lucrurile (în-temeiatele) sînt multiple și pasagere, compuse și corporale? Să fie lucrurile care sînt întrucît participă la Forme, cum *nu* sînt acestea? Ar trebui să admitem ceea ce e inadmisibil, anume că „lucrurile nu participă la idei prin asemănare" *(Ibidem,* 133 a). Sau dacă participă prin asemănare, atunci ființa în sine urma să fie și să nu fie una.

În logica firească a ontologiei platonice, avea să observe Aristotel, trebuiau să fie Idei atît pentru negații, cît și pentru lucrurile dispărute. Dar nu erau *(Metafizica,* I, 9, 990 b). De altminteri, Platon însuși semnala aporia și se prindea, în *Sofistul,* în jocul teribil al justificării neființei în ordinea metafizică, a ființei însăși. În contra așteptărilor, șansa instituirii sale, neființa nu și-o afla în ființa multiplicată (atomară), ci în ființa ca unu. Trecerea de la un număr ca și nesfîrșit de idei (că numărul

nu e nelimitat contînd mai puțin decît faptul ca atare de a fi mai multe) la cinci genuri, în *Sofistul*, era prima mișcare menită să facă posibilă legitimitatea metafizică a neființei și, totodată, să schimbe radical regimul ființei însăși.

S-ar putea obiecta că, fie și mai puține, tot sînt prea multe Idei. Numai că regimul genurilor supreme este întrucîtva altul, și nu doar regimul, ci, mai cu seamă, raportul dintre ele. În număr de cinci : ființa *(tò ón)*, repausul și mișcarea *(stásis kai kinesis)*, același-ul și diferitul *(tautón kai táteron)*, genurile supreme nu au printre ele neființa. Dar tocmai pentru a nu fi fost, putea să fie.

Alăturată ființei, ea nu numai că nu cîștiga nimic pentru sine, dar ruina și conceptul aceleia. Căci *alături* însemna să fie ca alt principiu, contrar ființei. Or, pentru a obține îndreptățirea metafizică, neființa trebuia să fie ne-ființă și nu, ilicit, altă ființă. Dar ca ne-ființă, ea nu putea fi ca atare, ci răspîndită peste tot.

Ființa, în schimb, numai în măsura în care era în toate era ea însăși și, invers, era ea însăși fiind în toate. Una, în mod absolut, prin aceasta ea își recunoștea identitatea și instituia paradigmatic identitatea. Și tot astfel făcea posibil termenul corelativ al identității, căci o dată pusă aceasta, este pus și contrariul ei, alteritatea sau diferitul. În final, aceeași „circulație" logică a ființei și în repaus și în mișcare, termeni determinativi față cu ființa, care este în toate, după cum toate sînt în ea, ca unul.

Dacă cele cinci genuri platonice alcătuiesc primul sistem categorial (sau oricum un sistem, dacă „primul" este mai degrabă heraclitic, aerul, apa și pămîntul putînd fi date ale celui dintîi sistem categorial), ceea ce este admis aproape îndeobște, faptul urmează interpretării ființei ca una dar în multiplul atributelor sale „infinite", pentru a le zice astfel, după Spinoza. Ființa, deci, este și nu poate decît să fie, însă ca sistem al atributelor sale. Așa se face că, asemenea substanței în tabela aristotelică, ființa este categorie, fără a fi însă enunțată *(kategorein)* despre subiect. Ea este numai subiect și nu poate să stea într-un subiect, dar, cu toate acestea, fiind una în toate, este categorie ca sistem al celorlalte.

Ca sistem ea este și în același timp nu este : este, întrucît „atributele" stau în ea și prin ea, și nu este da-

torită aceluiași fapt. Ca „sistem“ al „atributelor“ sale, dar în sine, ca subiect, ființa este și nu poate decît să fie ; ea și numai ea. Însă, *subiect, hypo-keimenon,* ceea ce stă sub ea „într-o anume privință nu există“ (*Sofistul,* 241 d). Atîta deci cît, fie și în sine, este altceva, adică fiecare atribut (infinit) în parte și toate la un loc.

Presupunînd identitatea și diferitul, mișcarea și repausul și, în consecință, fiind într-o oarecare măsură ne-ființă *(me ón)*: „participînd la altul, ea trebuie să fie altfel decît restul genurilor, și cum este alta decît toate genurile, nu este nici unul dintre ele, nici totalitatea lor, ci doar ea însăși“ ; întrucît este și neființă, ființa este termenul central, conceptul unic al reconstrucției, *pantelos on,* ființa totală către care ducea întreaga gîndire platonică (*Sofistul* 259 a-b ; Cf. A. Diès, *La definition de l' Être...,* p. 65 și urm. ; Ath. Joja, *Studii de logică,* II, p. 322 și urm.).

A doua mare modificare după aceasta reprezentată de motivul *pantelos on,* apoi, este cea din *Timaios,* dialog în aparență tradiționalist (platonic, tradiționalist), dar în realitate unul dintre cele mai înnoitoare, într-un timp în care înnoirea devenise parcă un mod de a fi. La prima vedere, așadar, *Timaios* pare o revenire la *idéa*-lismul din *Phaidon* — *Phaidros* — *Republica* VI, fiind aplicat unei construcții a ideilor în determinație tradițională. Dar revenirea este în vederea refacerii ipotezei, de acuma. din altă perspectivă și în alt context.

Preocupat numai de Forme și, prin ele, de participare numai în ordine formală (la paradigme), Platon lăsase deoparte cealaltă componentă a ei, sau altfel spus, a întemeierii metafizice a ființei determinate. Este vorba de aceea pe care Aristotel avea s-o numească materială ori după materie (*katà ton hylen*).

În limbajul comun, nume pentru lemn (căzut sau tăiat, în particular, de foc sau în vederea construirii navelor, la Homer, Herodot), material pentru construcții : lemn, piatră (Xenofon, Tucidides, Platon, însuși) *hyle* — materie, ca atîția alți termeni ai filosofiei, își cîștiga identitatea printr-o resemnificare totală. Primind deja un înțeles nou, prin fysiologiști, nu însă ca *materie,* ci doar ca *de natura materiei (en hylen eidei),* în discuție intrînd cele patru elemente și nu materia ca atare (Ross, Tricot), mai înaintea Stagiritului, *hyle* capătă sens premodern doar cu Platon. Filosofii naturaliști, de la Thales

la Democrit, încă o țineau în strînsoarea lui *fysis,* deci încă puneau materia să numească substanța determinată (ca foc, aer, apă sau pămînt) a lucrurilor. Materia platoniciană din *Timaios* însă (*khóra,* „amplasamentul universal", traduce Robin, *hypodehée, pandehes,* locul : de primire, care conține totul), trece în altă condiție decît în aceea ce o avea ca foc, aer, apă sau pămînt.

Dar ca să-i facă loc și, mai ales, ca să-i modifice sensul, Platon a trebuit să revină asupra arhitectonicii sistemului său și, de ce nu, a filosofiei însăși, dacă separația dintre ființa în sine și ființa determinată, fiind necesară, într-un moment anume al istoriei și al construcției, nu era doar platonică. În consecință, Platon mai adaugă „lumii I" („una, inteligibilă și întotdeauna aceeași") și „lumii a II-a" („supusă devenirii și vizibilă", „copia acelui model") o „a treia specie" (sau o a treia lume), „dificilă și obscură", „receptacol universal" sau „hrană * pentru orice se naște" (*Timaios,* 48 b). Natura receptacolului sau locului, a materiei („locul... este materia", avea s-o identifice Aristotel, în *Fizica,* IV, 2, 209 b, evocînd „doctrina nescrisă" a dascălului său), natura și rostul său în noua arhitectonică, așadar, ar fi *generatoare,* într-o accepție similibiologică. (De altminteri, în *Timaios,* Platon recurge la modelul biologic în aceeași măsură în care se folosește de cel geometric).

Receptivă, fiind nedeterminată (ca materia aristotelică, este privațiune de formă), „lumea a III-a" platonică are rol „material". Platon o și compară cu „mama", în timp ce modelul ar fi tatăl, iar lumea lucrurilor, „natura intermediară", fiul. Ea primește „sămînța" viitoarelor lucruri de la lumea în sine (tatăl), și-i dă trup. Prin ea însăși, ființa ca model (paradigmă) n-ar avea cum să apară, fiind formă pură. Nu-i rămîne decît să-și asocieze „materia" ca principiu al individuației. Însă în timp ce materia este peste tot la fel, unde e nedeterminată, formele nu sînt decît în întregul lor. Ele, în consecință, nu pot să se alăture ca atare materiei. Cum însă participantul trebuie să participe la întreg, dar cum întregul metafizic nu poate fi în sinele său în toate lucrurile, nu există o altă ieșire din înfundătură decît „atomizînd" *forma,* adică *ființa metafizică.* Una și

---

* *Hypodehé,* loc de primire, dar și masă, banchet (Cf. și *Legile,* 919 a).

în identitate necondiționată cu sine, ființa (ca forme) urma a mijloci între sine și materie prin primele ei copii, obiectele matematice.

Gîndul medierii prin obiectele matematice, Platon îl avusese încă în timpul *Republicii* VI. Dar, cu toate că le apropie de orizontala ce desparte cele două „lumi" (inteligibilă și sensibilă), cu toate că obiectele matematice „presează" linia despărțitoare într-atîta încît o subțiază pînă aproape de aneantizare, aceasta continuă să existe și ele nu trec dincolo de „frontiera" ontologică. În *Timaios* însă, obiectele matematice (triunghiurile și, prin ele, „corpurile" solide : piramida, octaedrul, icosaedrul și cubul) trec în „materie", de unde iau „trup". Astfel încît lucrurile urmează a fi un întreg sau o sinteză a două „principii" distincte : unul formal (obiectele matematice) și altul material (matricea).

Ființa metafizică rămîne în continuare și în identitate cu sine, deci începutul (principiul) absolut. Dar ființa determinată (fizică), pentru a fi conceptualizată, este pusă în termen de sinteză a două naturi sau principii : pentru a le zice mai exact, adică aristotelic, forma și materia.

După ființa totală *(tò pantelos on)* din *Sofistul,* care trimite la ființa ca ființă *(tò on he on)* aristotelică, „ființa determinată" ca întreg, din *Timaios,* răspunde substanței. Cele două mari concepte ale ontologiei aristotelice ca desăvîrșire a gîndirii grecești intraseră deja în conștiința filosofică.

În construcție platonică par încă ipotetice sau, mai curînd, *ca și cum* nu sînt prinse, ambele, în același sistem pentru a se verifica unul prin celălalt. Cînd, în *Sofistul,* se ia în seamă „ființa totală", lumea sensibilă este între paranteze. Asemenea și în *Timaios,* „lectura" este orientată, numai că înspre lumile secunde. Relansarea motivului primar, al formelor ca paradigme, parcă în ignorarea totală a criticii (autocriticii) revizioniste din *Parmenide,* nedumerește : nu cumva, indirect, Platon se despărțea de ipoteza ființei totale, ratînd o mare șansă, *unica* șansă ? Dar dacă revenea la motivul tradițional ca la un artificiu „de calcul" menit, deci, să justifice sensibilul ca un întreg sau ca o sinteză a două principii sau naturi ?

Mai degrabă acceptăm această soluție, alegerea ei fiind sugerată de însăși dialectica devenirii platonismului ca o filosofie programatică.

Probabil că, în învățămîntul nescris, Platon va fi încercat să pună față în față cele două concepte, astfel încît de o parte să stea Unul, „principiul formal al Ființei și Formei, cel ce fixează devenirea, determină relația, oprește mișcarea, limitează Ilimitatul, realizează posibilul și echilibrează tendințele opuse ; iar de alta, Diada Infinitului sau Diada marelui și micului, principiul material. Ea este principiul devenirii și instabilității, al mișcării și schimbării, al creșterii și descreșterii, cauză a ilimitării și a neființei" (Jean Wahl, *op. cit.*, p. 599—600).

Reconstituită de Léon Robin (cf. *La Théorie platoniciene des idées et des nombres d'après Aristote*) după mărturiile aristotelice * din *Fizica*, VI, 209 b, 10—15, în principal (dar și după cele din *Metafizica* I, 9, 990 b 8, 991 b 6, XII, 3, 1070 a 18), ea pune mari întrebări privitoare la raportul dintre cele două mari filosofii. Aristoteliciza oare Aristotel platonismul sau își platoniza propria filosofie ? Altfel spus, ultimul platonism, nescris, este platonism aristotelizat sau aristotelism platonizat ? Ori, nici una, nici alta, ci întîlnirea ca pe un pămînt al nimănui a două filosofii, care, în acest spațiu al „schimbărilor la față", se eliberau de condiția lor istorică ? Un platonism aristotelizat și un aristotelism platonizat nu înseamnă tocmai anularea deopotrivă a platonismului și a aristotelismului și depășirea lor în faptul de a fi, ca o logică, a ontologiei ?

Aristotel pare să-și fi dat seama (sau așa trebuie să ni-l închipuim) că șansa filosofiei stătea în acest joc, de de-platonizare prin aristotelism și de de-aristotelizare prin platonism, pentru că numai în acest fel putea să scape de strînsoarea unei interpretări anume. În cele din urmă platonizarea, ca și de-platonizarea filosofiei sale erau, pentru Aristotel, mișcări de eliberare a *Filosofiei* de *propria filosofie*. Căci, paradoxal, „aristotelician" în locul în care se întîlnea cu Platon, el își depășea condiția prin aceleași concepte care, în platonism,

---

* Ca și din altele, post-aristotelice : din Proclos, *Comentariu la „Parmenide"*, 691, din Simplicius. *Comentariu la „Fizica"*, 453, 25—454, 7, Vd. P.M. Schuhl, *L'Oeuvre de Platon*, p. 195 și urm.

se întrevedeau ca „aristotelice". Dar de îndată ce și le face ale lui, le și trece într-un spațiu „alb". Ființa totală și sensibilul ca întreg, deja „aristotelice", mai înainte de Aristotel, tocmai de aceea, cînd sînt prinse în interpretare aristotelică, se „luptă" cu orice interpretare. În acest moment, ele se află în ceasul lor „astral", în acela de delimitare formală.

Pînă acum ființa în sine și ființa determinată erau încă prea „lipite" de interpretări; cu această mișcare din momentul Platon-Aristotel însă cele două concepte își află „numele" lor.

Ca mai înainte, în tradiția greacă, de la Thales la Platon, Aristotel însuși *interpretează,* adică dă sensuri determinate ființei în sine. Dar acest aristotelism *de interpretare* este numai mijloc pentru aristotelismul *formal.* Căci *forma* și *materia* ca principii sau naturi sînt doar nume pentru părțile întregului, ale unui întreg care, dintr-un punct de vedere, este ființa în sine, ființa ca ființă, iar din altul substanța.

În ordine metafizică (sau dinspre metafizic), ființa în sine este *unul* ca materie și ca formă, în timp ce substanța este *alcătuită,* ca întreg, din cele două naturi. Metafizicul și fizicul se prind ca într-un romb, prin urmare, căci „deschiderea" „în jos", prin materie și formă, este în vederea „închiderii" în întregul substanței. Astfel încît, dincolo de ceea ce este aristotelic (ca interpretare), trece formalul, adică o structură a ființei *ca* ființă, în care intră deopotrivă ființa în sine și ființa determinată.

Una, ființa în sine, una și substanța (ființa determinată), ambele stînd ca întreg, ele sînt și nu sînt în identitate. Sînt, în măsura în care substanța este ca întreg prin „participare" la ființa în sine ca întreg, dar nu sînt datorită poziției, ca și a „funcțiilor" diferite ale principiilor. Într-o parte, acestea sînt două numai ca specificație, nu însă și numeric. În cealaltă însă, materia și forma sînt și numeric două, pentru a fi alcătuitoare.

Dinspre metafizic ființa în sine este, deopotrivă, principiu material și formal, întrucît substanța *este* alcătuită din materie și formă. *Dinspre* metafizic, deci, substanța, celălalt întreg, pare să nu mai stea în același raport ontologic în care întregul stă cu părțile. Aparținînd metafizicului, acestea din urmă trebuiau să fie

mai „adevărate“ decît întregul lor. Dar cum puteau materia și forma să aibă mai multă realitate și deci mai mult adevăr (în ordinea adevărului ontologic de care Aristotel vorbește în *Metafizica* IX, 10) cînd nu ele sînt ființa: nici în separație (una ar fi neființă), nici în relație (în acest caz s-ar intercondiționa, ceea ce înseamnă un al treilea principiu)? Chiar dacă, în plan metafizic, materia și forma nu aveau a sta decît în ceva și nu, asemenea întregului, ca subiect, doar ca subiect, atribute infinite ale ființei, ele *aparțineau*, deci reazemul lor era subiectul absolut. În aceeași condiție rămîn și în ordinea cealaltă, fizică, deși sînt alcătuitoare. Dacă și-ar schimba regimul, trecînd din cel de atribut în cel de subiect, ar însemna să producă prin trans-formare, ceea ce nu se poate în urmarea infinității lor. De aceea, materie și formă trec doar din atribute ale ființei în sine în „naturi“ alcătuitoare ale celuilalt întreg. Alcătuitoare, însă, ca părți și, deci, ca atribuiri la un „subiect“.

Dinspre fizic, în consecință, ființa în sine ca *întreg* este deopotrivă modelul și materia substanței. Aceasta însă nu întrucît îi dă materia și forma sau nu în primul rînd, pentru că ființa în sine este temei *ca întreg*. Dar *acest întreg* care întemeiază *numai ca întreg* nu va fi decît în toate și peste tot. Nu ca homoiomeriile anaxagoriene ori ca atomii democritieni, care sînt în toate însă în separație de ele (ca altceva decît ele). Or, ființa aristotelică (mai curînd ființa „ontologiei grecești“ în momentul ei de desăvîrșire) este peste tot și nicăieri ca atare; ea este numai pentru că este în toate, care la rîndul lor sînt ceea ce sînt prin „participare“, în același timp, la „parte“ și la „întreg“. Dar la „parte“ ca întreg și la întreg ca parte. Depinde numai de punctul de vedere, căci ceea ce dinspre „fizic“ este „parte“, dinspre metafizic este întreg. Față cu substanța, deci, materia și forma sînt părți (naturi alcătuitoare), dar, în genul lor, rămîn neîmpărțite. Așa se face că în fiecare individual ființa este ca întreg fără a fi în sinele ei. Ca întreg, întrucît numai astfel ea întemeiază, iar ființa determinată este întemeiată ca ființă. Dar nu în în-sinele ei, pentru că este peste tot și din ea se „împărtășesc“ toate cele ce sînt. Dacă ar trece cu în-sinele său, ar urma ca ființa să se transforme în altceva. În acest caz ar fi principiu al unui alt întreg, nu însă al „întregurilor“ întemeiate prin sine. Deci nu ar mai putea sta ca prin-

cipiu al individuației. Or, ce ar mai fi ființa care nu în-ființează ?

Ea este, dacă se poate spune așa, termen corelativ prin chiar în-sinele său și în acesta, dacă întrucît e subiectul absolut, presupune determinațiile pe care și le produce și prin care capătă sens. Căci n-ar mai fi subiect *(hypo-keimenon)* dacă n-ar sta ca început ontologic.

Termen corelativ, dar cu relația în sine, ființa este ea însăși temei, și altceva, în-temeiatul sau ființa determinată. Cele două niveluri de descriere, prim și secund (metafizic-fizic), de aceea, nu au ca obiect de aplicație „secțiuni" distincte ale lumii, ci același întreg, numai că altfel reconstruit. În ordine metafizică, reconstrucția este a ființei-în-sine ca temei, în timp ce fizica este reevaluarea ei ca în-temeiere. Una „privește" ființa în sine pentru ființa determinată, în timp ce cealaltă se raportează la aceasta din urmă pentru a-i afla temeiul. Se întîmplă deci că metafizica este ca un „drum în jos", iar fizica, „drumul în sus". De aici, din mișcările inverse, și unitatea lor. Căci aplicate, metafizica ființei în sine, fizica ființei determinate, ele se strîng în același concept (sau sînt strînse de același concept), al ființei ca ființă. La construcția acestuia, așadar, contribuie, deopotrivă, metafizica și fizica. În absența uneia sau a alteia, a oricăreia, rezultatul ar fi același, un concept abstract al ființei. Ceea ce însemna căderea în primult timp (totuna cu primul așezămînt) al ontologiei, cel parmenidian, dacă nu chiar rămînerea în punctul de pornire, cam asemenea lui Achile din aporia lui Zenon. Or, de la ființa parmenidiană la ființa aristotelică drumul este al unei fenomenologii a conștiinței noastre în trecerea de la abstract la concret, ca sistem a numeroase determinații.

Aceștia, de altminteri, și sînt termenii „polari", dacă se poate spune așa, în orice ontologie construită „fenomenologic". După două milenii și ceva, Hegel avea să încerce forțarea sau sporirea aceluiași orizont, în care ca puncte diametrale stăteau ființa parmenidiană și ființa aristotelică.

2. Omul, „celălalt“ absolut

„Acest nume, *anthropos,* arată că, în vreme ce toate celelalte viețuitoare nu cercetează, nu compară și nu examinează *(anathrei)* nimic din ceea ce văd, omul, de îndată ce a văzut *(ópope),* aceasta înseamnă că a și examinat și judecat tot ce a văzut *(opopen).* De aici, așadar, numai omul dintre toate viețuitoarele a fost în chip potrivit numit *anthropos,* întrucît el examinează ceea ce a văzut — *anathrôn hâ ópope* (Platon, *Cratylos,* 399 c).

Controversată, etimologia platonică nu este și contestată ca o posibilă explicație a omului.

Că limbajul este el însuși o cunoaștere sau o reconstrucție a lumii și a ființei noastre nu se poate nici afirma, nici nega în absolut. Cît însă etimologia platonică a *omului* este posibilă ca adevăr, ipoteza mimologică, pentru a-i zice astfel după Gerard Genette, pare a fi operațională. Căci, *anthropos,* ca acela care examinează ceea ce a văzut, este mai mult decît o descriere a modului nostru de a exista; este o definire ontologică.

Omul, prin urmare, este ceea ce este și devine ceea ce devine prin aducerea lumii-în-sine în lumea sa, pentru că șansa lui stă în cuprinderea lucrurilor, adică în umanizarea lor. Parte într-un întreg, cît se va fi privit „dinspre“ acesta, el se descoperea ca un alt „întreg“ în măsura în care lua seamă de sine ca ființă în stare să examineze ceea ce a văzut, deci a cuprins. Înaintînd în lume, așadar, omul devenea în sine, deopotrivă, ca existență umană și conștiință a modului său de a fi în lume.

Ghilgameș, la străvechii sumerieni și la asiro-babilonieni, merge „pînă la marginea pămîntului“ pentru a afla iarba nemuririi. Eșuînd, se întoarce însă în cetatea sa victorios. Paradoxal, eroul ar fi fost înfrînt obținînd-o, căci ea era o garanție a nemuririi în condiție naturală. Or, Ghilgameș, după lunga sa călătorie, în timpul căreia „a văzut totul“, „a trăit și a cîntărit totul“, „ceea ce-i ascuns el a văzut“, va fi pus să se înscrie întreaga sa știință „pe o stelă“ și înalță „zidul împrejmuitului Uruk“ *(Epopeea lui Ghilgameș,* I, col. I, în *Gîndirea asiro-babiloniană în texte).*

Ghilgameș povestește tot ceea ce a văzut ca să fie *examinat* de semenii săi, oamenii, și înalță zidul împrejurul cetății, parcă simbolic, pentru o delimitare generică.

Pao Shi, erou civilizator, în străvechea conștiință mitică chineză, inventează trigramele și hexagramele ca *semne* omenești ale elementelor lumii, și, deci, ca modele pentru viața omenească. Bunăoară, hexagramei *li,* care semnifica, aproximativ, „ceea ce leagă“, îi era asociată confecționarea de curse și plase pentru vînat și pescuit ; plugul, apoi, va fi fost modelat după hexagrama *yi* („capacitatea de pătrundere“, și „mobilitatea“) ; schimbul de mărfuri, la rîndul său, va fi stat sub semnul *șă huo* („mișcarea sub soare“, deci, trecerea dintr-o zonă în alta). Cînd oamenii își vor fi descoperit goliciunea, se vor fi condus după hexagrama *pi* (forță activă și receptivitate, deopotrivă) pentru a se îmbrăca. Așa se va fi întîmplat că veșmintele : pentru partea superioară a corpului erau albastre (ca cerul, forța activă) și galbene (ca pămîntul, receptivitatea) pentru cealaltă jumătate. Vor fi domesticit boul și calul urmînd hexagrama *sui,* care semnifica, în același timp, calmul, „rezolvarea“ și mobilitatea, își vor fi ridicat case conducîndu-se după semnul *da quan* — puterea celui mare, vor fi început să-și îngroape morții luînd ca model „preponderența celui mare“ *(da-guo)* și vor fi descoperit scrierea imitînd hexagrama *kuai,* pătrunderea și calmitatea : cuvîntul rostit care capătă stabilitate prin în-semnare *(Yi King,* I, 30, 27, 21, 22, 20, 17, 28).

Stăpîn al lumii, lumea însăși („Te văd fără început, fără mijloc și fără sfîrșit, putere nesfîrșită, brațe nesfîrșite ; drept ochi Soarele și Luna ; gura ți-e rug aprins și flacăra ei încinge lumea toată“), Brahma, la vechii indieni, va fi prestabilit pînă și succesiunea vîrstelor

omenirii : *krita, treta, dvapara* și *kali*. De la prima la ultima, omul ar fi pierdut din măreția originară, cînd era aproape ca zeii : „nesupuși bolilor“, trăiau „patru sute de ani“ în pacea dată de împlinirea „tuturor dorințelor“. Prin compensație însă, în *kali*, deși viața se scurtează, omul devine mai vulnerabil, dorințele nu le mai sînt împlinite simplu, natural, se nasc virtuțile omenești, acelea care ne-ar măsura faptele și cunoașterea și ne-ar da identitatea. (*Bhagavadgita*, XI, 39, în *Filosofia indiană în texte ; Legile lui Manu*, I, 83, 86).

Ulysse, în drumul de întoarcere de la Troia la Ithaca, mută sau convertește „geografia“ în „istorie“. Cunoaște locuri și oameni, pătimește și învinge, uită cîteodată de calea lui, adesea este abătut de la ea, însă Ithaca îl cheamă mereu, din depărtare. Întoarcerea era revenire la sine.

Ulysse trebuia să dea ocol lumii pentru a-și regăsi lumea sa. Trebuia să se depărteze de sine, pentru a se afla pe sine. „Nimeni fără aripi, avea să zică Hölderlin, n-are puterea să atingă ceea ce-i aproape“.

Ca să-și poată desluși natura și sensul, ca să se delimiteze, deci, omul trebuia să ia seamă de lumea care-l cuprinde. Drumul către sine era prin lucruri.

Primii filosofi ai Greciei repetă gestul simbolic al lui Ulysse, interogînd lumea pentru a ști să se întrebe și să-și răspundă cu privire la om. Ei, de aceea, sînt filosofi ai naturii sau metafizicieni (care, cum vor fi fost), *pentru om*. Angajamentul antropologic al vechii filosofii grecești (presocratice) este difuz, ascuns, dar intens, în contra aparențelor sau, mai curînd, a unei reprezentări tradiționale devenite, aproape, loc comun.

Metafizicieni, cu situare fermă sau doar prin deschidere, primii filosofi ai Greciei presupun, în egală măsură, ambii termeni ai reconstrucției ontologice : ființa în sine și ființa care gîndește. Dar tot ca metafizicieni, în acest moment care, zicînd după Hegel, coincide cu primul nivel al construcției, ei se aplică ființei în sine pentru a-i desluși condițiile de inteligibilitate și deci de valabilitate sau, altfel spus, pentru a o justifica necontradictoriu. Căci nenăscută și nepieritoare, peste tot la fel și „neclintită“, luînd descrierea sa cea mai „tare“, parmenidiană, ființa în sine era una. Dar așa fiind ea, ce mai putea fi celălalt termen, dacă mai putea fi ?

Totuna cu ea, ce mai era, totuși, ca altul; parte, doar, ce șanse avea să fie gîndire a întregului? Una, ființa *în sine,* tocmai pentru a fi gîndită necontradictoriu excludea acceptarea alteia alături sau înlăuntrul ei.

Metafizicieni, primii filozofi ai Greciei se situează în orizontul ființei din care legitimitatea altuia era exclusă, „dinspre" el (din perspectiva lui) *alt orizont* însemnînd *altă ființă.* Or, ființa metafizicii este una.

Paradoxal, tocmai pentru a fi posibilă legitimarea ontologică a celuilalt termen ca și justificarea ființei în sine, prima condiție era postularea *unicității* acesteia din urmă.

Este lesne de bănuit ce urmări putea să aibă presupunerea celor doi termeni în regim ontologic distinct (dacă faptul era posibil). Separați, deci în stare de incomunicabilitate, trecînd peste dificultățile grave ale unui astfel de dualism într-o interpretare ontologică, ființa gîndirii nu mai avea cum să fie ființa gîndită. A gîndi este totuna cu a fi, această regulă fundamentală a construcției ontologice cădea din sensul și din instrumentalitatea sa.

În prima etapă (și în primul „cerc") al ontologiei, ființa umanului nu putea fi identificată decît pe fondul și din perspectiva ființei în sine. Parte a lumii, dar cu altă ontologie, și dintr-un motiv și din celălalt, în ordinea legitimării metafizice, omul nu putea decît să urmeze instituirii ființei ca ființă.

Presocraticii, în consecință, decupează primul orizont într-o aparentă sau *metodică* ignorare a celui de al doilea. *Metodică,* pentru că umanul putea fi definit numai în întregul lumii. Ca să știe ce este, omul trebuia să afle ce nu este, dar prin raportare la întreg și înlăuntrul acestuia. Pentru a-și delimita ființa sa, omul avea nevoie de conceptul ființei în sine, al ființei ca ființă.

De aici și ezitarea (dacă nu, muțenia) presocraticilor în fața ontologiei umanului. Dar, în acest timp și nivel, totodată, al ontologiei, ființa noastră nu putea fi deslușită decît din perspectiva ființei în sine. Era, deci, nevoie de Parmenides și de Heraclit mai înainte ca Protagoras și Socrate să fie posibili.

De Parmenides și de Heraclit, deopotrivă, fiindcă un model al umanului la presocratici, formal vorbind, este parmenidian și heraclitic (conjuncția indicînd conver-

gența sau identitatea, ca într-un întreg, a celor două determinații).

În aparență, eleatul însă este mai puțin sugestiv, de îndată ce, plasat în orizontul ființei în sine, pare a fi făcut o metafizică, parcă, în stare pură. În urmare, cît va fi lucrat cu *ființa* și *gîndirea* ca termeni distincți, el îi va fi separat pentru a-i uni.

„Dinspre" ființă, aceasta era ordinea operațiilor, aceasta trebuia să fie, instituirea aparținînd metafizicului. Ceea ce însă, în aparență cel puțin, se cîștiga de o parte se pierdea de alta, prin depășirea separației în identitate. Dar fără această (aparentă) pierdere, în acest moment / nivel al reconstrucției ontologice, a gîndi (și prin extindere, umanul) nu avea cum să-și afle identitatea, pentru că mișcarea inversă, către o nouă separație, nu era posibilă. Or, o ontologie a umanului presupunea trecerea de la identitate la deosebire, ceea ce, deocamdată, cu Parmenide și Heraclit, abia dacă se întrevede.

Ca eleatul, Heraclit se situează în același orizont, metafizic, din care poate să justifice descrierea de tip ontologic. Înțelepciunea „este separată de toate", altfel ar fi amestecată cu lucrurile. Or, ea înseamnă „să ai capacitatea de a cunoaște" ceea ce „le cîrmuiește pe toate" „prin mijlocirea tuturor" (fr. 108, 41). Separată, ea este altceva numai în întregul ființei (sau în unitatea ei) și nu, așa cum se va întîmpla ceva mai tîrziu, ca termen cu ontologie distinctă.

Gîndul că omul aparține ființei ca ființă, dar că este și altceva, îl va fi străfulgerat pe efesian. Numai că individualizarea ontologică a umanului încă este pusă (cît este pusă) în termenii metafizicii. Într-un fel, deci, Heraclit vrea să justifice prin acest întreg, al ființei în sine, pe celălalt (al ființei umanului).

Formă în lume, asemenea tuturor lucrurilor, omul este însă și altceva, *ontologic* altceva. Dacă printr-o *sui-generis* participație platonică, *avant la lettre*, „legile omenești sînt prin unica lege, divină ; aceasta, care are atîta putere cîtă vrea să aibă și care ajunge pentru toate, fără să se epuizeze", ca suflet, omul se supune altui principiu : „*Logos*-ul propriu al sufletului ; el se sporește pe sine însuși" (fr. 114, 115).

Fragmentul ultim poate să stea printre primele propoziții ale ontologiei umanului, dacă nu este, poate, cea dintîi, aceea din care decurg, apoi, toate celelalte. Căci

ea numește chiar modul nostru de a fi, ca alt întreg (altă ființă) care n-o limitează pe cea a lumii și nu este limitată de ea. Separîndu-se pe sine și separîndu-se prin sine, ființa noastră se construiește pe seama lumii, dar nu delimitîndu-se în ea, ca o zonă sau ca o parte distinctă și nu îmbogățindu-se substanțial, în modul de a fi al lucrului. *Logos*-ul propriu al sufletului stă în sporirea omenească, deci în alt registru ontologic.

Dar, deocamdată, antropodiceea heraclitică vine dinspre ființa în sine : sîntem altceva, în orizontul acesteia. Ce, însă ? *Nous*, avea să răspundă, parcă la întrebarea venită pe filiera heraclitică, Anaxagoras.

Logos și *nous* comunică, fără îndoială, ambele fiind nume pentru raționalitatea lumii și, prin aceasta, pentru raționalitatea omenească. *Logos*-ul însă e mai încărcat de naturalitate, în timp ce *nous*-ul, instituit în principiu metafizic prin analogie cu *inteligența* omenească ordonatoare, pare mai potrivit pentru o explicație a umanului.

Încîntarea lui Platon (chiar dacă de scurtă durată), ca și a lui Hegel, statornică, față de motivul anaxagorian semnalează ceva mai mult decît un mod de receptare. Sau, în orice caz, nu percepții circumstanțiate, pentru cauza proprie.

Bănuind în *nous* „pricina tuturor“, acel ceva care „le rînduiește pe toate“ așezînd fiecare lucru „în așa chip încît să fie cît mai bine“, Platon (prin Socrate, încît, de ce nu, mai înainte, Socrate însuși să fie trăit experiența), prin urmare, entuziasmat de deschiderea pe care o întrevedea, se va fi legat de principiul anaxagorian ca de o „speranță“. O va fi părăsit însă repede, văzînd că filosoful din Klazomenai mai adăuga încă o cauză, cu demnitate superioară (*Phaidon* 97 b).

Platon (sau Socrate — Platon), avea să comenteze Hegel, va fi fost nemulțumit (poate, doar) de „felul defectuos în care el (*Nous*) este aplicat la natura concretă“, deci, de faptul că... „acest principiu rămînea în genere abstract înțeles“, lumea nefiind „sesizată ca o dezvoltare“ a lui sau ca „o întocmire generată de rațiune“.

„Neștiința“ lui Anaxagoras, care era a conștiinței însăși „în acel moment“, nu anulează însă valoarea deschiderii săvîrșite. Anaxagoras nu va fi fost în stare „să aplice principiul său general la existența concretă, să-l recunoască din aceasta“ ; era sarcina lui Socrate sau ceea ce nouă ne pare a fi fost marea misiune socratică

(*Prelegeri de filosofia istoriei*, p. 15-17). Dar, identificînd în *Nous* raționalitatea lumii, Anaxagoras putea să deslușească ceva mai bine decît contemporanii săi natura ființei noastre.

Principiu al tuturor celor ce sînt, *Nous* le-ar rîndui „prin capacitatea sa de a le străbate" (Platon, *Cratylos*, 413 c). Altceva decît elementele lumii și, prin coparticiparea acestora, numai *celălalt* principiu, iar nu *principiul*, *Nous* aducea cu sine „orînduiala", aceea deci care făcea ca lumea să fie, heraclitic vorbind, o *ordine*. El era planul, era structura, un fel de sintaxă a lumii, căci elementele asemănătoare (homoiomeriile), incomunicabile în sine, se leagă prin puterea ordinii și în necesitatea ei.

Aristotel avea să apropie (poate, prea mult) *nous*-ul și homoiomeriile de principiul formal și, respectiv, de cel material. În genere, operațională, dintincția aristotelică sacrifică uneori nuanțele, cam egalizînd (dacă nu, reducînd la o schemă) tipurile de construcție în metafizica presocraticilor.

De aceea este poate greu de lucrat cu ea în „cosmologia" anaxagoriană, de îndată ce *Nous*-ul nu este propriu-zis formă, nici homoiomeriile doar materie. Este însă cu mult mai operațională în deslușirea sensurilor *Nous*-ului, într-o (posibilă) ontologie a umanului.

Fiind ca sufletul „în ființele animale", *Nous*-ul putea să numească mai bine natura noastră, aceea față cu care lucrurile lumii sînt doar mijloace ale acțiunii sale. „Singur, ...neamestecat și pur", în ordine umană, el stătea ca suflet, deci ca pricipiu al ființei noastre. Nu însă ca *psyché*, deci suflet, parcă, într-o determinație naturală, ci suflet-intelect, adică „mișcare și cunoaștere" (*Metafizica*, I, 3, 984 b 15; *Despre suflet*, I, 2, 405 a 15).

Stînd ca principiu metafizic, dar în această semnificație alături de elemente, *Nous*-ul are atîta universalitate cîtă lasă un „dualism". El însă funcționează, ca principiu, mai nestingherit în orizontul ontologic al umanului, pentru că, aici, apare ca fiind totuna cu esențialitatea ființei noastre.

Alcătuit, ca orice lucru al lumii, din elemente (homoiomerii), fiind ca și toate formele de existență străbătut de *Nous*, numai omul este suflet (intelectual) ca natură, sau ca principiu. Căci una este funcția cosmică a principiului și alta cea definitorie în ordinea umanului.

Lucrurile, ca și oamenii, se nasc din asocierea homoiomeriilor mișcate de *Nous* și deci poartă în sine ambele principii. Cum însă individualitatea este dată de elementele dominante : „toate, ascunse / Amestecate-s în toate, dar singur acela din ele. Este vădit ale cărui părți sînt mai multe-n amestec / Și-s la iveală mai mult...", omul ar urma să fie (și este, pînă la un punct) asemenea tuturor lucrurilor (Lucrețiu, *De rerum natura,* I, 876—879).

Însă el este ceva mai mult, este un universal distinct, printr-o altă dominantă decît cea materială.

Dificultatea democritiană, aceea a imposibilității legitimării metafizice a structurilor universale, este deja previzibilă din acest moment, anaxagorian, al istoriei atomismului grec. Dar dificultatea era, totuși, ca un răspuns la întrebare. Ce hotăra, deci, identitatea universală și cum era ea posibilă cînd lucrurile rezultau din simplă alăturare a elementelor și pierdeau prin separarea lor ? În particular, ce făcea ca aceste alcătuiri, din alte locuri și timpuri ale genezei, să fie, totuși, oameni ?

O mărturie a lui Diodor din Sicilia, deci tîrzie, în care s-a identificat un punct de vedere democritian, vorbește despre faptul că „cei dintîi oameni au dus o existență fără de nici o rînduială", întocmai ca „animalele". Atacați de fiare, au început să-și dea seama „că binele lor era să se ajute între ei. Și astfel, pentru că firea îi adunase laolaltă, au început să-și cunoască firea și să se deprindă unii cu alții".

La început, sunetele pe care le scoteau vor fi fost nedeslușite, dar cu timpul ei au ajuns „să articuleze cuvinte". Și încă, neștiutori, „nu se deprinseseră cu focul", „erau goi" și nu-și făcuseră adăposturi. Dar cu timpul descoperă focul, încep să-și facă unelte, își ridică adăposturi, își confecționează veșminte și, în genere, descoperă „tot ce putea ajuta viețuirii laolaltă" (*Biblioteca istorică,* I, 8).

Diferiți într-un timp sau altul, în modul de a trăi, oamenii se deosebeau însă *ca oameni,* istoria lor fiind, înlăuntrul universalului, ca o înaintare sau devenire în acesta.

La fel și în ordinea complementară, adică a spațialității. Anaxagoras, transmite Simplicius, va fi socotit că oamenii de pretutindeni „s-au adunat laolaltă", că „au orașe locuite și ogoare lucrate ca la noi, că au soare și

lună și ceilalți (aștri) ca la noi și că pămîntul le produce multe și felurite (roade) din care au transportat pe cele mai utile în locuința lor și le folosesc" *(Physica,* 34, 28; Diels, fr. 4).

În locuri diferite și fără să aibă unii cunoștință de alții, oamenii, prin urmare, nu numai că au, în genere, aceeași conformație, dar au și aceleași comportamente. Ce să le asigure unitatea specifică, deci definitorie, cînd din „mecanica" homoiomeriilor (Anaxagoras) sau din cea a atomilor (Democrit) nu rezultă decît o pasageră alăturare de elemente ireductibile?

Anaxagoras, ca și Democrit, de altfel, identifica însă natura noastră în sufletul rațional, adică într-un principiu care ține de metafizic, fără a fi, totuși, generat de acesta.

Corpul rezulta din homoiomerii sau din atomi, ca oricare lucru. Sufletul însă, chiar dacă parte a *Nous*-ului ca principiu al lumii (Anaxagoras) sau alcătuit din atomi mai mobili, fiind sferici, este doar întemeiat metafizic, nu și produs. De aceea el este și autonom, adică termen în alt orizont ontologic. Dar autonomia este încă în cîmpul metafizic, sufletul, și într-o interpretare și în alta, fiind un alt mod de a fi al principiului.

Așa stînd lucrurile, el nu-și capătă îndeajuns ființa sa și, de aceea, nici nu și-o poate explica satisfăcător. Dacă, bunăoară, atomii care l-ar alcătui sînt incomunicabili și, după ipoteză, sînt, ce mai este unitatea sa, ce și sistemul său?

Și la Anaxagoras și la Democrit se creează o situație stranie: ca principiu al umanului, sufletul este numai ca „parte" a principiului lumii și, totuși, ca una distinctă. Dar distinctă în perspectivă metafizică, fapt care face posibil un anume dualism. Or, principiul umanului trebuia justificat fără ca, prin aceasta, să se ia principiului metafizic condiția unicității.

Doi sînt în Grecia filosofii care săvîrșesc marea „tăietură" epistemologică: *Socrate* (469—399 î.e.n.) și *Protagoras* (c. 481—411 î.e.n.), fiecare altfel, la prima vedere chiar, unul față cu celălalt în stare de excluziune. În realitate însă, ei se situează în poziții distincte, opuse de fapt, datorită bipolarității ființei noastre. Fiecare se plasează în alt punct de „observație", era nevoie să se plaseze astfel, ca o ontologie a umanului ca uman să fie posibilă.

Socrate, mai întîi, el, mai întîi, pentru că pare mai tradiționalist, presupune în suflet natura noastră definitorie, ceea ce nu se naște și nu piere, ceea ce este simplu și nu compus, adică ceea ce îndeplinește prin ele condiții, necesare, ale valabilității universale.

„Omul nu este nici numai corp și nici întrunire laolaltă“ a sufletului și corpului ; el „nu e altceva decît suflet. E nevoie oare, întreabă Socrate, răspunzînd, să ți se dovedească mai limpede că omul este numai suflet ?“ (Platon, *Alcibiade,* I, 130 c.)

Nu intră în discuție faptul că Socrate nu va fi nesocotit, totuși, într-atîta corpul încît să nu-l ia în seamă ca pe o componentă de tot necesară a ființei noastre. „Dintre toate viețuitoarele, (zeii), va fi spus el, au dat numai omului putința de a se ține pe picioare, ceea ce-i îngăduie să-și îndrepte privirile mai departe, să se uite bine la locurile ce-i sînt deasupra capului și de a suferi mai puțin. În vreme ce dădeau celorlalte lighioane picioare numai ca să se poată mișca din loc, ei hărăzeau omului mîini care ne ajută să găsim ceea ce ne face mai fericiți decît dobitoacele. Toate animalele au limbă, dar numai pe a noastră au făcut-o în stare ca, după ce a atins diferitele părți ale gurii, să închege sunete, cu ajutorul cărora ne împărtășim unul altuia ce vrem să spunem“ (Xenofon, *Amintiri despre Socrate,* I, 4, 11—12).

De bună seamă că Socrate nu va fi redus umanitatea noastră la suflet. Sînt însă aici două probleme care nu trebuie confundate : una este aceea a constituției individuale și alta a naturii generice.

Socrate (nici Platon, la rîndul său) nu nesocotea faptul că omul este ceea ce este în alcătuire ; altminteri ar fi suflet neînstare să se manifeste, așa cum, totuși, se manifestă, prin simțuri, prin mîini, prin limbă (în vorbire).

În ordinea existenței sîntem, așadar, o „întrunire laolaltă“ a sufletului și corpului. Dar ce dă unitate acestei „întruniri“ și ce-i asigură universalitatea ?

Trupul ? Este însă o alcătuire, fiind o existență deja, care aparține lumii ca atare. Sufletul și corpul, laolaltă ? În acest caz, două ar fi naturile care ne-ar întemeia. Și pentru că ar fi două, întemeierea ar cădea în precaritate. Rămîne doar sufletul, căci numai el îndeplinește toate condițiile de legitimitate ale principiului fără a sta ca al doilea principiu.

De la Parmenides încă, știm că începutul (temeiul) trebuie să fie unul, nenăscut și nepieritor, ne-limitat și ne-limitativ. Or, dacă acestea sînt condițiile prime, în absența cărora ceea ce este luat ca principiu n-ar putea să stea ca principiu, lor trebuie să li se supună nu numai ființa în sine a metafizicii, dar și ființa umanului, centrată în alt orizont ontologic. Prin urmare, natura noastră *generică*, pentru a fi generică și pentru *a intemeia*, cu necesitate, avea a îndeplini aceste condiții sau risca să cadă din rostul ei ontologic. Sufletul, ca nume al ei, trebuie să fie nenăscut și nepieritor, simplu și necompus, mereu identic cu sine, zicînd după Platon, prin unicitatea formei.

Argumentele platonice din *Phaidon* și din *Phaidros*, în perfectă sugestie socratică (de altfel, ceea ce ne interesează aici este reconstrucția unui model socratic-platonic al umanului și nu socratic mai întîi, platonic apoi), argumentele platonice, deci, sînt tot atîtea reguli ale instituirii ontologice a sufletului.

Cum tot ce este compus înseamnă că a rezultat dintr-o *compunere* și că va pieri prin *des-compunere*, ființa noastră în temeiul ei n-ar putea fi decît suflet, care este *simplu*. Sau trebuie să fie simplu, pentru că altfel n-ar mai fi *începutul* și deci „nenăscutul". Căci numai „ceea ce e un început e nenăscut... Dacă începutul s-ar naște din ceva, ar însemna că există o naștere nu dintr-un început. Deoarece acesta e nenăscut, trebuie să fie în chip necesar și nepieritor. Fiindcă pierind începutul, atunci nu se va mai naște nici el vreodată din altceva, nici altceva nu se va naște din el" (*Phaidros*, 245 d-e).

El, prin urmare, este, asemenea ființei în sine, începutul (sau principiul), dar în ordine umană. Și tot asemenea aceluia, este unul, necondiționat și ne-limitativ, chiar dacă are el însuși regim metafizic. Celălalt argument, al potrivnicelor, este lămuritor în acest sens : pentru că „cei vii întru nimic mai puțin nu provin din cei morți, pe cît cei morți din cei vii", „ne este îndeajuns dovedit că sufletele celor morți neapărat există într-un loc de unde iarăși să se poată ivi" (*Phaidon*, 72 a). Dar dacă aparține metafizicului, nu este ca o parte a lui. Parte, n-ar mai putea fi întreg, un întreg în determinație ontologică. Întreg, în temei metafizic, ar urma să fie ca un al doilea principiu metafizic.

Problema este dintre cele mai complicate și ea pare încă mai greu de rezolvat încît, adesea, descrierea psihologică se suprapune celei ontologice, dacă nu chiar i se substituie. Dificultățile devin însă și mai mari pe măsură ce „psihologia" socratică-platonică se construiește metafizic, deci într-un concept al spiritualismului „lipsit de fundament", cum avea să spună Kant (*Critica rațiunii pure*, p. 327).

În limitele unei „psihologii raționale", ca parte a metafizicii, cum va fi socotită tîrziu, în epoca modernă, dar în sugestie antică, sufletul nu mai putea sta ca principiu ontologic sau, oricum, nu fără a stînjeni. Și nu numai atît, pentru că nici măcar ca psihologie ea nu avea șanse de legitimitate, de vreme ce sufletul era considerat „drept lucru". Ceea ce însă „este o expresie foarte echivocă".

Numind „ceea ce există în mod nemijlocit, ceea ce ne reprezentăm în mod sensibil", lucrul nu poate să-și extindă sensul asupra sufletului fără ca acesta să nu-și piardă individualitatea. Dovadă, cît a fost considerat ca lucru, i s-a dorit un „sediu", ceea ce, spațializîndu-l, îl cobora și mai mult în sensibil. La fel și cînd s-a ivit întrebarea privitoare la simplitatea ori complexitatea lui : „această întrebare prezintă interes îndeosebi numai în legătură cu nemurirea sufletului".

Dar toate acestea țin de un mod încă „abstract" de a privi sufletul, prea puțin legat de „esența" sa (G.W.F. Hegel, *Logica*, p. 94).

Sufletul ca „lucru", substanțial, deci, este termen prea puțin operațional, la rigoare inoperant, indiferent de natura lui. Totuși, în modul socratic-platonic el pare profitabil pentru o explicație a umanului tocmai întrucît este substanțial. Dar nu în măsura în care stă ca o substanță anume, ci prin ceea ce substituie sau, mai curînd, prin poziția sa într-o analogie.

Ca alți termeni, ca *apa* thalesiană, ca *focul* heraclitic, sufletul socratic-platonic are valoare explicativă numai prin ceea ce semnifică în plan *ontologic*. Apa și focul, deci, întrucît stau ca nume pentru principiul lumii, iar sufletul nemuritor prin aceea că semnifică natura umană însăși.

Revenind, ca ființei noastre să i se poată legitima centralitatea ontologică, era nevoie de aplicarea acelorași reguli ca în reconstrucția ființei în sine. Adică să

fie una, nenăscută și nepieritoare, ca aceasta din urmă, dar în genul său. Prin analogie cu ființa în sine, sufletul părea a fi numele cel mai potrivit pentru această natură în același timp integratoare și definitorie. Prin analogie numai, pentru că în semnificație proprie sufletul substanțial nu are valoare explicativă, nici în psihologie, nici în ontologie.

Stînd însă pentru principiu în ontologia umanului, el făcea posibilă construcția acesteia, deocamdată, formală. Căci prin suflet ca principiu (sau *pentru acesta)* se putea obține modelul formal al ființei umanului, după regulile sau condițiile fundamentale de construcție în metafizică.

Totodată, în urmarea particularităților sale, sufletul era în măsură să indice atît „participarea" sa la metafizic, cît și natura sa distinctă.

„În cea mai mare măsură asemenea cu ce este nemuritor, inteligibil, simplu, indisolubil, veșnic, identic cu sine", sufletul nu este însă Idee, ci „mai curînd pare să participe la una din Idei, Ideea vieții" cam cum „fenomenele participă la Ideile lor" (*Phaidon,* 80 a-b ; Erwin Rohde, *Psyché,* p. 356).

O anume ambiguitate, căutată parcă, fiindcă asemenea Ideilor, însă nu Idee, sufletul se „împărtășește" nemijlocit de la metafizic, din (sau în) interiorul acestuia. El nu are nici regimul Ideii, în acest caz ar aparține metafizicului, nici însă pe acela al lucrurilor (ar face parte din lumea sensibilă). Dincolo de aceasta din urmă și mai înaintea corpului, deci cu existență anterioară „întrunirii laolaltă" (în *dincolo de* și în *mai înainte* trebuie să deslușim sensuri doar metafizice), sufletul nu este nici principiu, asemenea Ideii. Dacă ar fi, paradoxal, ar cădea în precaritate, pentru că, deși ar trece într-o condiție ontologică supremă, și-ar pierde-o pe a sa.

Cu acest regim — ființînd adică în lumea Formelor, este asemenea lor, fără să fie Formă (Idee) — sufletul poate să aducă metafizicul în orizontul ontologic pe care îl decupează, dar nu metafizicul în sine, ci prin participare. În sine nu l-ar putea aduce decît în întregime sau în parte, o alternativă imposibilă, totuși, pentru că, *în sine,* metafizicul nu are a trece în întregimea lui în altul, iar *în parte,* iarăși nu, fiindcă nu este alcătuit din părți.

Existînd *prin participare,* ca obiectele matematice, întrucîtva, sufletul se împărtășește de la ființa în sine într-o dublă condiție: o altă, în determinație metafizică și, apoi, în determinație proprie. Sufletul adică este prin participare, dar și prin sine. Ca principiu al umanului, nu putea fi decît în această dublă condiție. Altfel, numai prin participare nu avea cum să fie el însuși, iar numai prin sine, urma a fi al doilea principiu, care altera atît logicitatea metafizicului, cît și pe cea proprie. Distinct în mod absolut, cum umanul ar mai fi trecut dincolo de limitele sale? Și ce ar mai fi însemnat acestea? Ce și cuprinderea lui?

Or, el, în egală măsură *este întrucît este* și *este întrucît devine.*

Socrate încă admitea o „preștiință" obținută de la „zei" sau, prin contemplarea Ideilor, avea să zică Platon: prin „cîrmuitorul" său, care e intelectul, sufletul „privește ființa însăși", dătătoare de adevăr. Căci „adevărata știință" este numai aceea cu obiectul în ființă (*Phaidros,* 247 d–e).

De bună seamă că venind din lumea zeilor (Socrate), din cea a Ideilor (Platon), sufletul pare predeterminat.

„Frumos, înțelept, bun și în toate celelalte la fel de înzestrat", divinul, citim în *Phaidros* 246 e, dă „aripilor sufletului" puterea de a se înălța în „locul supraceresc" din care ar putea contempla Ideile.

Dar toate acestea țin, așa-zicînd, de „mitologia" socratică-platonică sau, altfel spus, de o narațiune al cărei sens nu aparține (nu aparținea din capul locului) filosofiei. De aceea, în „preștiința" care prin „reamintire" făcea posibilă știința trebuie să identificăm structurile sufletului, acelea care îi confereau realitatea lui. Cît ființa prin participare, el nu era mai mult decît o entitate metafizică. Însă, *realitatea lui* trebuia *să-i aparțină lui.* Iar această realitate nu putea fi alta decît structurarea *după* Idei, însă în formă proprie. Altminteri sufletul (și prin el omul în esențialitatea sa) nu putea fi, cum va zice Heidegger, „ființa care se raportează la ființarea ca atare", întrucît, fără contemplarea Ființei „prin intermediul «theoriei»", „ființarea" nu i se mai arăta „ca ființare" (*Nietzsche,* I, cap. *Dialogul, Phaidros,* în *Anexă* la Platon, *Opere,* vol. IV, p. 388).

În conceptul socratic și platonic al „preștiinței", prin urmare, nu dăm de un *inneism sui-generis,* pentru că

partea rațională a sufletului nu conține cunoștințe sau nu este sistemul unor cunoștințe, ci al unor structuri (în ordine formală). La cunoștințe, socotea Platon, ajungem reamintindu-ne ceea ce vom fi contemplat: „văzînd lemne, pietre și alte lucruri egale", în suflet răsare „ideea egalului" (*Phaidon*, 74 b). Fără „să fi cunoscut într-un fel egalul în sine, în ce este el", nu am fi în stare să socotim pe cele egale, dintre sensibile, ca egale. Aceasta nu neapărat pentru că sufletul nostru n-ar putea să desluşească „tainele" lucrurilor prin raportare nemijlocită la ele, ci întrucît „toate cele ce se arată egale în chip sensibil năzuiesc către egalul adevărat, pe care însă nu-l pot ajunge" (*Ibidem*, 75 a-b).

Cum temeiul este altceva decît întemeiatul, pentru comprehensiunea amîndurora este nevoie de o structură a sufletului pe măsură. Sistem al unor paradigme (al Ideilor) Inteligibilul (metafizicul), tot asemenea urma a fi și Înțelegerea (intelectul). Este vorba, deci, de o corespondență ontologică, fără de care universalitatea subiectului risca să-și piardă (sau mai curînd să nu-și cîștige) sensul.

Avînd ca structură „imagini" ale Ideilor, sufletul rațional își asigură deschiderea către metafizic, dar și șansa de a fi altceva, ontologic, de îndată ce inteligibilul este reinstituit. Sufletul, prin urmare, stă ca un alt sistem al ființei în sine, pe ale cărui structuri le preia, făcîndu-și-le însă ale sale.

„Frumosul și binele și, în genere, orice esență" ființează prin sine. Dar și sufletul este „mai înainte de noi", „tocmai cum au avut ființă și acele esențe" care ființează „în noi" sau în măsura în care ființează și în noi (*Ibidem*, 76 d-e). Modalitățile de ființare sînt însă distincte, deși tot în sfera ontologicului amîndouă. Deosebirea nu este ca de la ontologic la gnoseologic, esențele nestînd în noi ca „imagini" subiective (cunoștiințe), ci, din nou, ca structuri ale ființei noastre.

De altminteri, Platon însuși sugerează o asemenea „lectură" punînd argumentul „aducerii aminte" în termeni ontologici. Avînd rol și în instituirea sufletului ca subiect cunoscător, anamneza (*ànámnesis*) platonică este mai înainte de toate operațiune de recunoaștere ontologică, în dreaptă coborîre din „Cunoaște-te pe tine însuți" (*gnóthi seautón*) socratică.

Nu este deci vorba numai și nu în primul rînd de reamintirea a ceea ce sufletul va fi contemplat, ci de descoperirea structurilor sale în care urmează să pună sensuri. În acest fel, sufletul (ca nume pentru ființa noastră) nu este pur și simplu dat; el se constituie. Ontologia, ca descriere a ființei noastre, în consecință, ar fi totuna cu o fenomenologie. Căci structurile care atîta timp cît sînt neștiute, deși ale *noastre*, țin încă de o „indiferență" sau neutralitate metafizică, descoperite, adică identificate și numite, trec în modul nostru de a fi, ca *umanitate*. Noi, prin urmare, ne producem ontologic. Aici este plasată readucerea aminte cu rol fundamental în explicarea mecanismului atît de complex al individualizării noastre ontologice. Delimitîndu-ne, ea nu ne separă de metafizic. Din contră, ea ne reunește sau, oricum, mediază între un orizont ontologic și celălalt.

O interpretare plotiniană a reamintirii este, din acest punct de vedere, de tot eclatantă: „Cînd sufletul se depărtează de lumea inteligibilă, cînd, în loc de a continua să fie contopit în ea, vrea să devină autonom, să se deosebească și să se stăpînească pe sine, cînd, în fine, se îndreaptă către lucrurile de aici, de jos, atunci își aduce aminte.

Aducerea aminte a celor inteligibile îl împiedică să cadă, după cum lucrurile pămîntești îl fac să se scoboare aici...". Între cele două lumi, ca amintire a amîndurora, „sufletul este şi devine ceea ce își aduce aminte" (Plotin, *Enneade*, IV, 4, 3).

Prin reamintire, adică, sufletul deopotrivă se desparte de ființă și de existență și se unește, iarăşi, cu amîndouă. Numai ca mișcare dublă el este ceea ce devine și, totodată, devine ceea ce este. Întrucît își aduce aminte, el ia seamă de sine față de Inteligibilul, ca și față cu Sensibilul, se adună (ori se centrează) pentru a se institui ca termen, dar se și des-centrează mereu ca să devină. Altminteri nu ar mai fi definitoriu pentru *anthropos* ca *anathrôn hâ ópope*, cel ce examinează ceea ce a văzut, cel ce este și devine printr-o mișcare de apropiere și de reconstrucție. Sau, altfel spus, de autoinstituire printr-o operațiune de resemnificare (de mutație) ontologică.

Păstrîndu-și în-sinele său, ființa metafizică trece, în același timp, în *alt* regim ontologic prin asumarea (contemplarea) sa de către suflet. Ea nu pierde nimic, nu-și

adaugă nimic, nu se înfățișează într-o parte într-un fel, în alta în alt fel. Rămîne mereu în identitate cu sine „prin unicitatea formei“ (Platon, *Symposion,* 221 a-c). Și, totuși, umanul este posibil.

Nu limitează și nu este limitat, nu este parte, nici însă un alt întreg asemenea celui metafizic, nu este închis în raport cu ființa, nici însă în starea de dependență proprie sensibilului. Umanul aparține metafizicului, dar, în deosebire de toate cele ce sînt prin participare, nu are regim de existență, ci de *ființă.* Cum însă numai existența este în-ființă, ființa stînd prin sine, umanul, cu toate că nu dublează principiul metafizic, ba îi aparține, *ca atare,* își aparține.

Dialectica instituirii sale ontologice este printre cele mai subtile în filosofia socratică-platonică și, mai departe, în perspectiva istorică a sistemului, dintre cele mai constructive. Dar ea este relevantă numai cît este „citită“ dinspre acesta.

Într-o lectură „istoricizantă“ va fi greu, dacă nu imposibil să deslușim sensurile filosofice deschise de un „scenariu“ care aparținea (și aparține) istoriei. În consecință, socratismul și platonismul ar rămîne în epoca lor ca momente de vîrf, poate, dar incomunicabile și neînstare de devenire. Paradoxal, un fapt istoric (de istorie a gîndirii) pe cît este mai circumscris, deci mai determinat în sine, pe atît pierde din istoricitate.

Dacă am rămîne la o „lectură“ strict istorică a motivului socratic-platonic al sufletului, acesta n-ar fi deloc revelator pentru Socrate, pentru Platon, pentru conștiința filosofică a epocii, la urma urmelor. Și încă, el nu s-ar lega în nici un fel de ceea ce urmează, n-ar fi deci „eveniment“ deschis care participă la înaintarea istorică și sporește el însuși prin devenirea istorică.

În-sine, sufletul socratic-platonic nu ne spune prea multe sau oricum nu ne trece parcă dincolo (sau prea mult dincolo) de o interpretare încă tradiționalist-mitică. Dacă ne plasăm în universul de semnificare al „narațiunii“, mai curînd ne întoarcem decît înaintăm în timp. Căci, în țesătura „narativă“, sufletul socratic-platonic aparține, orice s-ar spune, altei logici, celei a mitului. Admisă ca atare, în cîmp filosofic, ea și-ar pierde orice expresivitate și valoare. Cu oricîtă îngăduință, n-am putea identifica altceva decît o „poveste“ cu sensuri proprii universului „iubitorului de mituri“. Dar, avea să

zică Aristotel, iubitorul de mituri (filó-mythos) este numai în oarecare măsură un iubitor de înțelepciune (filó-sofos).

Să admitem, prin extindere, că motivul socratic-platonic al sufletului este filosofic numai în oarecare măsură ?

Ar fi lesne să-l devalorizăm filosofic, dar cît de profitabil și, mai cu seamă, pe potriva semnificației sale istorice ?

Întreaga „poveste" a sufletului aparține, nu încape îndoială, „legendei". Platon însuși o recunoaște : „Cei care spun (că sufletul e nemuritor, *n.n.*) sînt preoți și preotese... Și Pindar o spune, și mulți alții, toți cîți sînt sub inspirație divină" (*Menon*, 81 a-b).

Or, toate acestea, glosa Hegel, „nu aparțin nicidecum filosofiei și, în mod categoric, nici filosofiei lui Platon", avînd interes doar „sub raport religios". În contra aparențelor însă, „numirea", „simplitatea", chiar transcendența sufletului au, la Socrate și la Platon, incontestabilă valoare filosofică, țin chiar de „ceea ce este excelent în filosofia platonică", întrucît exprimă „natura gîndirii", „libertatea" acesteia, „acel teren suprasensibil", pe scurt „conștiința" însăși, „pe care Platon a întemeiat-o" (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 491, 492, 493).

Așa stînd lucrurile, deși diferit, poate opus celuilalt model al umanului, protagorian și aristotelic, îi este totuși complementar. De fapt este o altă reconstrucție a umanului, cu punctul de plecare în metafizic, tot atît de necesară pentru o ontologie coerentă, ca și cealaltă, cu sensul invers.

Față cu toate lucrurile, zicea Protagoras, „omul este măsura existenței celor ce există și a non-existenței celor ce nu există" (fr. 1, Diels).

Pusă încă din antichitate (Platon, scepticii) în echivalență cu criteriul adevărului, *măsura (tò métron)* protagoriană nu-și dezvăluie autenticul sens, acesta, gnoseologic, fiind prea restrictiv.

Măsură a lucrurilor ca adevăr, deci printr-o valoare fundamentală, omul este însă cu mult mai mult decît atît. Numai ca adevăr, omul era pus în condiție restrictivă totuși, fiindcă în limitele unei singure valori, chiar dacă fundamentală, nu avea cum să se determine ca întreg. Or, înțelepciunea autentică și, prin extindere, uma-

nitatea noastră, încă anticilor le păreau a fi în dublă deschidere : teoretică și practică.

Frónesis (lat. *prudentia*), cu sensuri foarte diferite : gîndire, scop (Sofocle), inteligență sau înțelepciune divină (Xenofon), rațiune, înțelepciune (Platon), orgoliu (Euripide), cu Aristotel și Epicur avea să numească înțelepciunea teoretică și practică, deopotrivă. Este „un habitus vădit al făpturii raționale în lucruri", o definea Stagiritul ; „din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă", va fi spus, la rîndul său, Epicur (*Etica nicomahică,* 6, 1140 b ; *Scrisoare către Menoiceus,* în Diogenes Laertios X, 25).

Virtute intelectuală, mai înainte de toate, *frónesis* își capătă însă completitudinea necesară numai cînd trece în modul nostru de a fi și se afirmă ca obișnuință *(héxis).*

Drept este că practicul are sens doar moral, însă, oricum, el presupune în înțelepciunea intelectuală conștiința acțiunii bine conduse și, mai departe, în unitate cu ea experimentează (sau verifică) modelul antropologic protagorian. Căci *măsura,* în sensul său prim și definitoriu, este concept al antropologiei, poate, cel mai aplicat și mai operațional din vechea filosofie a omului, întrucît dă exemplar seama de integralitatea ființei noastre.

Dinspre metafizic, perspectiva socratică-platonică asupra omului permitea delimitarea umanului ca un orizont ontologic în altul. Dar era nevoie și de o delimitare din interior, mai cu seamă, chiar, pentru că numai în acest fel mecanismul instituirii ontologice a umanului putea fi deslușit.

În concept substanțialist, presocratic sau socratic, oricum, temeiul umanului (ca suflet) încă își mai justifica valoarea ontologică prin metafizic și încă aceasta apărea numai într-o „lectură" analogică. Or, cu măsura protagoriană se deschide calea interpretării umanului prin sine însuși. Sau, ceea ce este de o importanță fundamentală, ca o *relație.*

Ființa în sine, socotea încă Parmenide, „în lăuntru-i se mărginește (doar) cu ființa" (fr. 8 Diels). Aceasta voia să însemne că, identică sieși, este una și peste tot la fel, în absolut. Ea nu este și nu poate fi termen într-o relație sau o relație. Ca termen, n-ar mai fi una ; ca relație, ar fi compusă.

Cu ființa umanului lucrurile încep să stea parcă altfel, adică ea să fie ceea ce este tocmai ca relație.

Chiar ca suflet ea se dezvăluia în acest concept, sporirea de sine heraclitică sau reamintirea putînd sta ca probe. Totuși sufletul are încă un regim ambiguu : este unu, în identitate cu sine și peste tot la fel (ca ființa în sine) și, în același timp, relație. Dar el trebuie să fie asemenea ființei în sine (să îndeplinească regulile formale de instituire ontologică) nu în modul ei, ci în acela al său. Adică relația însăși să aibă regim de ființă. Umanul, în alte cuvinte, urma să fie pus în termeni ontologici, cu respectarea tuturor rigorilor, dar prin interiorizarea acestora.

Situația pare aporetică de îndată ce ontologia presupune reguli cu valabilitate universală. Or, în acest caz, cel puțin una, la prima vedere, este pusă în retragere. În discuție, firește, intră condiția „simplității", pentru a-i zice după Platon.

Decăzută din această condiție (prezumînd pierderea ei), cum mai putea fi umanul termen în alt orizont ontologic ? Întrebarea nu este fără rost, însă nu cere nici răspuns, dacă admitem decăderea din condiția „simplității", numai provizoriu sau numai într-o demonstrație negativă.

Problema era de a pune în acord condiția „simplității" (și prin ea pe toate celelalte) cu aceea proprie ontologiei umanului, ambele la fel de necesare. Cum însă ? Aici apare Protagoras cu ideea *măsurii*, singura în stare să armonizeze, așa-zicînd, opusele. Căci ea făcea posibilă o exactă înțelegere a modului nostru de a fi, ca subiect, sau, prin analogie cu definiția aristotelică a substanței, de a sta numai ca subiect și nu într-un subiect. Dar subiect (*hypokeimenon*, gr. ; *subiectus*, lat.) în sens etimologic, demonstrativ prin sine : ceea ce stă dedesubt, învecinat. Deci, prin extindere, ceea ce stă prin sine, însă făcînd din altul, al său. Adică, tocmai faptul de a fi el însuși dar ca relație sau, cum zicea Protagoras, ca măsură.

„Meditînd la un cuvînt, credea Bachelard, să fii sigur că vei da de un sistem filosofic". *Măsura*, cu siguranță că este unul dintre acestea.

Semnificînd — în *Iliada* XII, 422 ; VII, 471 : unitate de măsurare a pămîntului ori a altor materii, solide sau

lichide (de unde și cantitate măsurată), lungimea unui drum și întinderea (limitele) portului, în *Odiseea*, VI, 389; XIII, 101, durata tinereții (Hesiod, *Munci și zile*, 131), dreapta măsură (Theognis, fr. 614; Pindar, *Nemeenele*, 11, 47: „Gonind mereu după cîștig trebuie să păstrezi o dreaptă măsură"), cu măsură, cum se cuvine — *katà metrón* (Hesiod, *Munci...*, 718), după măsuri (Heraclit, fr. 30), *tò metrón* este o istorie întreagă și o înțelepciune, deopotrivă. Polisemia sa, centrată cum este în jurul aceluiași înțeles, va fi avut un rol decisiv în marea schimbare la față care i se va întîmpla cu Protagoras.

Strict lingvistic, la sensurile tradiționale, *măsura*, în context protagorian, nu-și adăuga nimic. Ceea ce, într-o analiză semantică iarăși foarte strictă, ar părea să însemne: „luare în stăpînire", după Mario Untersteiner, se află subînțeles în mai toate conotațiile anterioare.

Fie ca unitate de măsură, fie ca limită a unei incinte, fie ca durată sau ca acțiune (comportament) după cuviință, oricum, *tô métron* presupunea luarea în stăpînire, încercuirea, săvîrșirea în celălalt termen a unei modificări. Căci măsuratul, bunăoară, este pus în relație cu măsura, ca un fel de „conținut" al acesteia. Lichidul ia forma măsurii, ținutul „încercuit" trece, parcă, în stăpînirea limitelor sale, comportamentul se supune normei. Toate acestea, prin urmare, înseamnă punerea lucrurilor într-o anume dependență față de măsură și trecerea lor dintr-o condiție în alta. Prin analogie cu măsurarea, *umanizarea* lumii este operațiune echivalentă, presupunînd, în principiu, aceeași mutație, ontologică, în ordinea lucrurilor lumii care sînt transferate din în-sinele lor în alt regim, în altă lume, o lume a valorilor. Una, deci, în care lucrurile se comportă altfel, după alte legi. Toate cele ce există „prin natură par a avea în ele însele un principiu al mișcării și al repausului, unele producîndu-se în spațiu, altele prin creștere și descreștere, altele prin alterare. Dar un pat, o haină sau altceva de acest gen, întrucît primește fiecare o denumire și în măsura în care este un produs al artei, nu posedă nici o tendință înnăscută spre transformare, decît numai întrucît li se întîmplă să fie făcute din piatră, din pămînt, sau dintr-un amestec al acestora și numai sub acest raport".

Ceea ce este produs al artei, adică aparține umanului, deși își păstrează condiția naturală, întrucît aparține altui univers ontologic, se comportă altfel. Făcut din lemn, un pat este altceva decît lemnul din care provine. Dacă „ar încolți, nu s-ar produce un alt pat, ci lemn" (Aristotel, *Fizica,* II, 1, 192 b, 193 b).

Valori, presupunînd deopotrivă ființa în sine și ființa noastră, toate cele ce ne alcătuiesc existența sînt un întreg, altul decît cel metafizic, în altă formă și în alt conținut, căci umanul înseamnă „reciprocitatea activă, permanentă a subiectului cu obiectul" (Mircea Mâciu, *Axiologie românească,* p. 27).

Sistem de relații asemenea oricărui lucru, valoarea sau, altfel spus, obiectul ca natură umanizată, are un mod propriu de a fi. În timp ce lucrul este sistemul unor relații pe orizontală, obiectul, presupunînd două planuri, cel al lumii în sine și cel al lumii umanului, implică verticalitatea și, prin aceasta, transferul ontologic. Altminteri ce ar mai fi *existența* noastră decît alăturarea a două niveluri incomunicabile? Or, umanul este acest întreg cu diferența în sine, făcută să fie a sa, în unitatea sa.

Ca măsură a tuturor lucrurilor, prin urmare, ființa noastră era afirmată în capacitatea ei de a determina o criză în lume, pentru a zice astfel după Blaga, și a o trece în regim de obiect, adică de a o reinstitui ontologic. Din nou, operațiunea nu presupune o destituire ontologică, de partea cealaltă. Instituirea nu are, deci, un contrar. Ea este posibilă, de fapt, numai în condițiile în care ființei în sine i se recunoaște primatul și integralitatea. Altfel, ar trebui să ne admitem decupajul nostru ontologic ca pe un fel de enclavă în cîmpul ființei în sine. Or, altceva decît aceasta, ființa noastră, în identitatea sa, nu este înlăuntrul aceleia, nici însă dincolo de ea sau alături de ea. *Dincolo* sau *alături,* în ontologie, sînt termeni fără de sens.

Ființa umanului este pur și simplu altceva, în ordine ontologică, deci ca altă ființă care se supune acelorași reguli formale, însă presupune și o logică proprie în construcția de sine. O logică centrată în termenul *măsurii,* adică al în-semnării omenești a lucrurilor, al umanizării sau al luării lor în stăpînire.

Singurul „lucru" al lumii acesteia, al *oikumenei,* în stare să dea celorlalte lucruri forma sa, fără a le destitui

din cea a lor, dar și, se înțelege, fără a le da alta, pe orizontală, adică în natura lor (în acest caz ar crea *natural*), prin toate acestea omul este ceea ce se numește un demiurg al lumii reale.

De aceea, *omul ca măsură a tuturor lucrurilor* a și putut să devină prima propoziție a umanismului, ca ontologie a umanului. Interpretarea restrictivă așa cum avea să i se dea în pragmatismul secolului XX de către F.C.S. Schiller, ca măsură în limitele conștiinței, lua conceptului protagorian tocmai integralitatea lui și, mai departe, șansa de a servi, ca principiu, în reconstrucția filosofică a umanului.

Or, luarea în stăpînire ca transfer ontologic ne angajează cu întreaga noastră ființă în temeiul a ceea ce sîntem și devenim. Căci ireductibilă la o componentă sau la alta și deschisă numai ca întreg, ființa umanului este o mișcare de apropiere a lucrurilor în ordine practică și în ordine teoretică, deopotrivă.

Nu avem imensitatea și, parcă, veșnicia astrelor, nu sîntem nici măcar înzestrați asemenea atîtor animale care au ca mijloace de apărare „colți, coarne, ghiare" ori rapiditate în fugă (Thoma, *De regno,* I. 1). Și totuși, putem „cuprinde" nesfîrșitul în gîndul și în limbajul nostru, iar față cu cele mai bine dăruite vietăți avem avantajul, venit, poate, din mai puțina înzestrare naturală, de a face din lucrurile lumii, altfel indiferente, dacă nu chiar ostile, mijloace ale noastre.

Nu avem nici colți, nici ghiare, nici prea mare rapiditate, dar, avea să zică Thoma, „ne-a fost dată rațiunea, care permite procurarea celor necesare vieții prin travaliul mîinilor". Și cum, pentru toate acestea, „omul singur nu-și era suficient..., prin natura sa chiar a trebuit să trăiască social" *(Ibidem).*

Ideea este încă antică, în particular, aristotelică, Stagiritul (după aproximări ale ei în medii sofiste, prin Prodicos, prin „Anonimul lui Iamblichos" ori, dacă informația lui Diodor din Sicilia în *Biblioteca istorică,* I, 8 îl privește pe Democrit, atunci și prin acesta) fiind cel dintîi care lucrează cu un concept bine statornicit al omului ca măsură întrucît este viață socială.

„Prin natura sa, citim în *Politica,* I, 9, 1522 b — 1523 a, omul este un animal sociabil" ; altfel, „prin natură și nu din întîmplare", ar putea fi orice altceva, „fiară sau supraom", nu însă ființă omenească.

De unde și ce este această *sociabilitate,* Aristotel nu spune sau, oricum, n-o determină din interior, ci mai curînd, negativ. Pentru că este *animal sociabil* (sau politic) : zóon koinonikón (politikón), omul are o dublă natură, dar cea proprie stă în ceea ce indică diferența specifică. Genul proxim îl cuprinde, dar nu-i de-limitează natura. Or, parte a lumii, *ca viață (zoe),* el este altceva *ca sociabilitate.*

Sociabile sînt și albinele, numai că în forma naturii. Omul însă se comportă într-un fel care îi este propriu : el are grai, și prin aceasta exprimă „ce este folositor și ceea ce e vătămător", „ceea ce e drept și ceea ce e nedrept", este singurul cu „simțul binelui și al răului, a ceea ce e drept și a ceea ce e nedrept". În consecință, numai el creează forme de comunitate : „familia și statul", pentru că, binele și răul, dreptatea și nedreptatea, iar cu ele și limbajul care le exprimă nu pot fi decît în cadre sociale.

Așa stînd lucrurile, cele două serii se condiționează reciproc, de îndată ce nu pot să existe forme de organizare umană fără norme și valori, nici invers.

Animalele își exprimă doar stările naturale, ceea ce înseamnă că ele sînt determinate de acestea : „vocea (nearticulată) este doar semnul durerii și al plăcerii și există și la celelalte vietăți, căci natura lor se ridică numai pînă acolo, să aibă simțirea plăcerii și a durerii și a o semnifica unele altora".

În ordine umană însă, mai înaintea individului, care în singularitatea lui abstractă ar fi totuna cu natura, trece *universalitatea :* „statul este prin natură anterior... fiecăruia dintre noi". Dar prin natura proprie umanului, căci numai aceasta face ca societatea să fie determinată (anterioară) față cu „fiecare dintre noi" (*Politica,* I, 1, 11—12, 1252 b — 1253 a).

Altminteri, am fi siliți să admitem existența omenească a unor ființe pre-umane. Ceea ce ar fi cam totuna cu cercul pătrat. *Umanitate* însă este termen echivalent cu cel de societate. Pînă și ciclopii „din vremea străveche", despre care Ulysse îi povestea regelui feacienilor cum că „nu seamănă cu mîna lor, nici ară.../n-au loc de sfat, nici lege n-au / ci șed pe culmea munților în peșteri/ și fiecare-și vede doar de casă / și nu le pasă unora de alții", pînă și aceia, deși cu o umanitate precară, trăiau,

totuși, *uman*. Nu lucrau pămîntul și nu știau „meșteri corăbii“, ascultau numai de „pofta“ lor, în disprețul oricăror legi ale ospeției, dar erau ființe cuvîntătoare, păstoreau, cunoșteau focul. Trăiau singuratici, însă în restriște se chemau în ajutor. Orbit de Ulysse, Polifem „răcnea din răsputeri chemînd ciclopii / ce-n peșteri împrejur și-aveau sălașul...“ (*Odiseea*, IX, 151—154 ; 167 ; 358 ; 515—517).

Vor fi existat sau nu, faptul în sine prezintă mai puțin interes ; cert este zice Aristotel că „oamenii în vremea străveche“ „trăiau singuratici“, asemenea ciclopilor de care povestea Ulysse. Fie și așa, ei erau, totuși, oameni, chiar dacă mult deosebiți de cei strînși în comunitatea statală. Dar, oricum, „dincoace“ de „tăietură“, deci, în cîmp ontologic uman.

Cu o umanitate precară, ei nu tindeau *către* condiția umană, ci erau prima ei expresie, doar. Mai înainte, în ordine istorică, prin aceasta, „oamenii din vremea străveche“ nu evoluau *înspre* societate, ci în orizontul ei. Căci sociabilitatea, ca natură umană, este cauza finală, adică aceea care ne desăvîrșește în condiția noastră.

Orice formă de conviețuire, fie ea primară (ciclopică), fie ea sătească, fie, în sfîrșit, cea statală („formată din mai multe sate“), „există prin natură“, apărînd, în vederea „(con)viețuirii“. „Cum statul este anterior tuturor tipurilor de comunitate și fiecăruia dintre noi“, el stă ca scop sau, mai exact, este cauza finală, așa cum e principiul însuși. „Noi afirmăm că natura fiecărui lucru este lucrul care și-a împlinit dezvoltarea, ca natura omului, a calului, a casei“ (*Politica*, I, 7—8, 1252 b — 1253 a).

Anterioară în raport cu formele elementare ale comunității, dar și, mai ales, cu indivizii reali, formă, parcă, față cu un conținut instrumentalizat, societatea în concept aristotelic aduce, la prima vedere cel puțin, cu un sistem în prag de a-și pierde sensul, oamenii reali, dacă nu chiar de a i se opune (și a li se opune).

În principiu nimic de obiectat punerii *societății* în termenii în care este pusă, întrucît anterioritatea și caracterul ei determinant sînt ale universalității sale și țin de aceasta. Nimic de zis nici împotriva identificării ei cu întregul, dar cît omul individual este o parte ? „Statul este prin natură anterior familiei și fiecăruia dintre noi“, „căci este necesar ca întregul să existe înaintea părții, întrucît, dacă se suprimă întregul, nu va exista nici pi-

cior, nici mînă, decît prin asemănare de nume, ca atunci cînd cineva numește mînă, o mînă de piatră...". Or „individul izolat", pentru că „nu-și este suficient sieși" „se comportă la fel ca celelalte părți față de întreg" (*Ibidem*, I, 12—13, 1252 b — 1253 a).

Nu încape îndoială că individul nu poate exista înaintea (în afara) universalului, în acest caz, a societății. În caz contrar, ar trebui să presupunem existența *preumană a unor oameni*, ceea ce este absurd.

Dar, cu toate acestea, punerea, fie și în analogie, a individualului uman cu partea, produce un grav echilibru ontologic. Urmările sînt, parcă, bănuite, astfel încît Aristotel dă suficiente detalii privitoare la modul cum trebuie să înțelegem raportul, cît și la cum *nu* trebuie. Anterioară, societatea nu subzistă în sine sau pentru sine, înstrăinată de oamenii reali. Ca formă supremă a sociabilității, „statul complet" există „în vederea (con)viețuirii bune" (*Ibidem*, I, 1, 8, 1252 b).

Apar însă două situații problematice, una ținînd de identificarea societății ca atare cu universalul uman, și alta, de punerea unei forme determinate, a *acestui* stat, în echivalență cu principiul însuși, ca realitate a lui. Distincte numai în perspectivă analitică, ele se nasc împreună și se completează reciproc, punînd, poate, pe cea mai posibilă explicație a omului, din epocă, în grave contradicții cu sine.

Asimilînd „statul complet" cu *acest* stat, sclavagist, era de la sine înțeles ca Aristotel să pună sclavii în termenii în care, în genere, erau puși. Nu le contestă condiția omenească (sclavul „prin natură nu-și aparține sieși, ci altuia, încît, om fiind, el este sclav prin natură, aparține altui om, el care este o proprietate deși e om"), dar le-o diminuează prin punerea lor într-o relație de participare de un fel aparte.

În genere, socotea Aristotel, omul individual este „parte", a întregului ca „adevăr" al său. Dar „partea nu este numai parte din altceva", ci și „a altcuiva". În timp ce stăpînul este numai parte „din altceva", sclavul, depinzînd de stăpîn, „îi aparține" (*Ibidem*, I, 4, 5—6, 1253 b — 1254 a).

Parte și „stăpînul", sclavul este de două ori, ca o copie a copiei, pentru a vorbi în termeni platonici nu chiar fără necesitate. Căci parte, fiecare individual este ceea ce este *participînd* la întreg. Sclavul participă, o dată, la

întreg și apoi la stăpînul căruia îi aparține. În limitele primei participări, toți fiind oameni, stăpîni ori sclavi, nu se diferențiază esențial : „o substanță, citim în *Despre categorii,* 5, 3 b — 4 a, nu poate fi mai mult ori mai puțin substanță decît alta... Bunăoară, o substanță particulară, om, nu poate să fie mai mult ori mai puțin om, nici față de sine, nici față de un alt om. Un om nu poate fi mai mult om decît altul...".

Diferențierea este introdusă însă de cea de a doua participare. Aceasta, ce-i drept, nu prin decurgere firească din condiția de principiu a statului (societății), care, ca întreg, este mai înainte, ci în urmarea echivalării „statului complet" cu o formă anume, ce permitea luarea în stăpînire interumană.

S-a văzut aici proba cea mai tare pentru un „antiumanism teoretic" aristotelic, adică pentru o explicație abstractă a omului și, de aceea, restrictiv. Antiumanismul, în acest caz, venea dintr-o asemenea instrumentalizare a conceptelor filosofiei încît ele să servească raționalizării unei imagini iraționale și presupusă „ca fiind eternă a omului" (Pierre Trotignon, *Sur la crise de l'humanisme : Aristote anti-humaniste,* în „Revue internaționale de philosophie", No. 85—86, 1968, p. 360).

De bună seamă că Stagiritul vrea să dea legitimitate filosofică unei „imagini iraționale" a relațiilor dintre oamenii ca sclavi și oamenii ca stăpîni de sclavi. Punerea celor dintîi în condiție de proprietate (ca „unelte însuflețite") ca urmare a unei duble participări era tocmai, așa-zicînd, o iraționalitate raționalizată.

Dar nu trebuie nesocotit un alt fapt, anume acela că Aristotel își construiește „imaginea irațională" după o stare reală, pe care o înregistrează și o instituie în punct de plecare. Așadar, el nu justifică sclavia reală pornind de la o schemă teoretică, ci, dimpotrivă, o confecționează pe aceasta din urmă pe măsura unei stări de fapt.

Cum „proprietatea este un bun pentru viață", tot asemenea sclavul, ca „bun însuflețit", aparține cu necesitate cuiva. Cu necesitate condiționată însă : „dacă fiecare instrument ar putea la poruncă sau din presimțire să-și îndeplinească funcția sa, precum se spune că făceau instrumentele lui Daidalos sau trepiedurile lui Hephaistos, de care poetul spune că «intrau în mod spontan în reuniunea zeilor», tot astfel suveicile ar țese singure și *plec-*

trele ar cînta la cythară și arhitecții n-ar avea nevoie de lucrători și nici stăpînul (n-ar avea nevoie) de sclavi" (*Politica,* I, 4, 3, 1253 b — 1254 a).

În dependență de stăpîn, sclavul îi aparține ca proprietate atîta timp cît stăpînul însuși, în condiție generică, este în dependență de sclav. Fără a-l hegelianiza, Aristotel gîndește, dacă se poate spune așa, hegelian *avant la lettre.* Căci și într-o parte și în alta stăpînul care „se raportează mijlocit la lucru prin slugă" este gîndit ca termen ce se pierde pe sine întrucît „ceea ce face sluga este propriu-zis" acțiunea sa (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* p. 112; Cf. P. Trotignon, *op. cit.,* p. 363).

În urmare, stăpînul își pune în sclav propria nelibertate (sau servitute). Dacă ar fi fost în măsură să se raporteze nemijlocit la lucruri, stăpînul n-ar mai fi fost nevoit să facă din „nelibertatea" sa condiția libertății sale. Or, în dependență de sclav, nu însă în forma proprietății, ci în aceea a proprietarului, în dependență „ca stăpîn" al sclavului, deci, stăpînul se mai aservește și unei conștiințe care nu este a lui. Paradoxal, punerea sclavului în condiție de proprietate naturală exprima conștiința servilă a stăpînului și, deci, mai curînd, irealitatea decît realitatea lui, de îndată ce trebuia să dea formă rațională (proprietatea ca „instrument pentru viață") unui irațional: „acest om" care „aparține altui om" (*Politica,* I, 4, 6, 1253 b — 1254 a).

Pentru aceasta, raționalitatea însăși trebuia să se pună în contradicție cu sine și se punea limitînd valabilitatea principiului întemeietor în ordinea neamului. Dar un principiu ontologic non-universal nu mai este principiu.

Aristotel identifică natura umană în sociabilitate și, ca atare, o aplică universal. Ca întreg însă, ca întregul căruia toți oamenii urmează a-i aparține *nemijlocit,* ea nu mai are însă aceeași universalitate, pentru că sclavul „prin natură", *prin natura* sa, „nu-și aparține sieși", ci altuia. Dar, dacă este om, participă la aceeași natură (ca stăpînul); în caz contrar, poate fi orice altceva. Condiția omenească nu-i este contestată și, totuși, ea nu-l cuprinde fără a fi stingherită de alta, cea „proprie" (sau de a o stingheri ea pe aceasta).

Dubla condiție a sclavului: ca o natură umană generică (aceea care-i conferă umanitatea) și ca o alta particulară (care îl pune în dependență) determină dubla lui

apartenență: la întreg (genul uman) și la stăpîn sau, mai degrabă, existența sa dublu condiționată. Este, adică, „parte din altceva" pentru că aparține „altcuiva" și invers, numai întrucît participă la întreg, participă *ca sclav* la stăpîn. În acest fel sclavul este de două ori neliber: o dată ca sclav, apoi ca om.

Dar și stăpînul, în felul său, va fi tot asemenea: mai întîi ca stăpîn (în dependență de sclav, atîta timp cît „fiecare instrument" nu va fi în măsură „să-și îndeplinească funcția sa precum... instrumentele lui Daidalos...") și în al doilea rînd ca om, ca parte față de întreg, adică.

Se întîmplă, aici, una dintre cele mai grave răsturnări din vechea filosofie a omului, cu urmări mult prelungite în istoria modernă. Anume, ceea ce era menit să dea legitimitate libertății umane, o dejuca. Detaliind, anterioritatea statului (societății) era totuna cu șansa ontologică a ființei individuale, sau *trebuia* să fie, pentru că, în jocul atît de paradoxal al interraportărilor, trecea, mai curînd, în contrariul său. Ea, adică, în loc de a fi fundament și condiție pentru libertatea individului (luată în înțeles ontologic), trecea în spațiul pierderii acesteia. Căci parte (ca mîna sau ca piciorul) față de întregul său, ființa individuală putea să aibă doar libertatea „actorului mediocru" în „rolul" său, dar nu și pe aceea de a fi „actorul" care își creează (sau recreează) „rolul", care și-l supune, care transcende condiției de a fi *în* sau *prin*, pentru a se cîștiga (sau institui) ca subiect.

Anterior, satul nu este însă anihilat cu acțiunea liberă a indivizilor reali. Aici analogia cu întregul și partea nu mai are operaționalitate, de îndată ce ființa individuală este în stare să aleagă. „Principiul făptuirii... este alegerea voită" (*Etica nicomahică*, VI, 2, 1139 a).

În deosebire de megarici, în particular de Diodoros Cronos (din Iassos), care, excluzînd posibilul, contestau legitimitatea opțiunii, Stagiritul avea să identifice mai toate temeiurile libertății umane, de la cele metafizice la cele logice și morale. În ordine metafizică, libertatea își afla rațiunea în trecerea de la putere (potențialitate, *dynamis*) la act (*enérgheia*), cînd este vorba de *actualizare* și *ènteléheia*, cînd se are în vedere *actul* însuși, înfăptuirea conform scopului, „în genere, se înțelege prin putere", pe de o parte, „principiul mișcării sau schimbării în alt lucru sau în același, socotit ca altul" și, pe de alta, „principiul mișcării sau schimbării printr-un alt

lucru sau prin același socotit ca altul". În sens mai restrîns, însă, puterea mai numește „capacitatea de a duce un lucru la bun sfîrșit și de a-l săvîrși după propria voință" (*Metafizica*, V, 12, 1019 a — 1019 b).

Neînfăptuit, ci doar posibil, actul poate să se realizeze sau nu. Cu reazim în dialectica raportului dintre potențial și actual, libertatea umană este perfect posibilă. Sîntem deci în măsură să cumpănim „asupra unui lucru viitor și posibil". Nu însă „asupra unui lucru trecut"; nimeni, doar, „nu-și propune să fi distrus Ilionul" (*Etica nicomahică*, V, 2, 1139 b). Nici, se înțelege, asupra condiției ontologice, care, ținînd de act, nu are a fi aleasă. Din contră, ea este aceea care alege, dacă se poate spune așa.

Firește, nimic de obiectat, omul fiind *societate* sau orice altceva. Aici nu este de ales. Ceea ce pare mai discutabil este însă procedeul de instituire a anteriorității statului (societății) față cu „fiecare dintre noi". În principiu sau în rezultatul său de principiu nimic, totuși, de zis, pentru că nu se poate nega valoarea hotărîtoare, ontologic vorbind, a sociabilității. Așa-numitul model instrumentist mecanist (după Nuyens) se dovedea operațional, fie și în anumite limite, adică atîta cît îndrepta atenția către „formă" ca determinantă. În acest caz și în aceste limite, prin urmare, de la anterioritatea (logică) a formei s-a putut trece la anterioritatea societății în raport cu oamenii determinați, consecință de tot legitimă și operațională. Însă tot de aici și o alta, care mai degrabă ilustrează ceea ce Pierre Trotignon numea „antiumanismul teoretic" aristotelician. Este vorba de o anume instrumentalizare a indivizilor.

Încă o dată, Stagiritul nu lua ființei individuale șansa alegerii și deci pe aceea a libertății, iar afirmarea primatului sociabilității nu era ca o știrbire a existenței sale generice și determinate, în același timp. Anterioritatea justifică umanitatea ca natură universală, dar, totodată, introducea și particularizări, dacă nu discriminări ontologice.

În sensul său cel mai cuprinzător, anterioritatea ca primă consecință și *verificare* a umanității este universală. Aceasta vrea să spună că sînt deopotrivă oameni: sclavii și stăpînii, „barbarii" și grecii, copiii și adulții, femeile și bărbații, lucrătorii manual și cei aplicați contemplației. Dar, în *realitatea* ei, anterioritatea presupune

o diferențiere: sclavii, „barbarii" (negrecii), copiii, femeile, lucrătorii manual, deși în grade diferite, în seria lor, față cu stăpînii de sclavi, cu grecii, cu adulții, cu bărbații sau cu „intelectualii", pentru a folosi totuși un termen modern, sînt în mai mică măsură oameni.

Anterioritatea, prin urmare, fixează și condiția determinată sau rolurile, ceea ce înseamnă o gravă atingere și o limitare esențială, ontologică, a libertății umane.

Aceasta pe de o parte; pe de alta, apoi, chiar din cealaltă perspectivă, cea mai cuprinzătoare, oamenii reali par, întrucîtva, într-o poziție secundă, de unde și impresia unei instrumentalizări a lor. Ei sînt strînși, poate chiar constrînși de condiția lor ontologică sau în limitele acesteia care li se aplică, parcă, mecanic și, oricît ar părea de ciudat, cu urmări anihilante.

Firește, ele nu decurgeau în mod necesar din principiu, în contra căruia nu se poate aduce nici o obiecție. Societatea, prin urmare, *este cu necesitate anterioară,* ceea ce, iarăși, din principiu, nu înseamnă și că este potrivnică oamenilor reali, printr-o asemenea instrumentalizare a lor încît ei să se piardă tocmai în natura lor generică și datorită ei.

Sistematicismul depersonalizant, fie și într-o mică măsură, dar oricum predeterminant în ordinea fixării „rolurilor", acesta nu decurgea din ideea sistemului, ci din modelarea sa după cel al cetății grecești.

„Cetatea antică... este totalitară; totalitară față de membrii ei, cărora le îngrădește în mare măsură libertatea individuală, dar mult mai totalitară față de străini, pe care-i considera *a priori* ca pe niște dușmani" (Robert Flacelière, *Viața de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle,* p. 57).

Structura ei și, mai cu seamă, conceptul extrem de restrictiv, al cetățeanului, vor fi determinat o anume îngustare și parcă înstrăinare de oamenii reali a societății însăși ca nume pentru natura umană.

Toate acestea, în mare, aveau să se mențină și în epoca elenistică (331 î.e.n., anul cuceririi cetăților grecești de către Alexandru Macedon și, tot convențional, se înțelege, anul 31 î.e.n., cînd Egiptul, ultimul stat elenistic, cădea sub stăpînire romană).

În mai mare măsură abilitat ca om, sclavul, dacă se poate spune așa, continuă să fie mai puțin om decît

cetățeanul, tocmai pentru că nu aparține unei cetăți. Încă, așadar, etnicitatea are rang ontologic. De aceea, „orice s-ar spune despre cosmopolitismul elenistic, forța și caracterul primordial al legăturii civice rămîn unanim recunoscute“ (François Chamoux, *Civilizația elenistică*, vol. I, p. 276—277).

Cetatea clasică continuă să fie cadrul de viață și, parcă, echivalentul „sensibil“ al *societății* ca paradigmă „inteligibilă“. Totuși, au loc mutații esențiale care aveau să fie receptate și transfigurate pe măsură și în filosofia omului. Mai vechiul exclusivism, nu departe de xenofobie, este tot mai mult înlocuit de toleranță printr-o politică de recunoaștere, fie și provizorie, a cetățeniei străinilor. Convențiile de *isopolitia*, „mai frecvente acum“, stabilesc deci „egalitatea civică“ ; se înmulțesc dezrobirile ; se călătorește tot mai mult și, în condițiile modificării atitudinii față de „străin“, „circulația oamenilor liberi contribuie puternic la dezvoltarea sentimentului unei culturi comune și a unei solidarități etnice între cetăți“ ; sporindu-și cunoașterea și forțînd limitele *oikumenei*, prin filosofii și poeții lor, grecii par să se convingă tot mai mult că peste tot „condiția umană e aceeași, oricare ar fi mediul unde omul trăiește“ (*Ibidem*, p. 301, 273, 294, 469). Cum avea să zică Meleagru din Gadara (sec. I î.e.n.) : „Eu sînt sirian : de ce te miră ? Noi locuim, o străine, aceeași patrie, lumea, și același haos a dat lumină tuturor muritorilor“.

Relativizînd apartenența la o cetate și deci slăbindu-i „participarea“ la acest întreg instrumentalizant, cosmopolitismul, conștiința de cetățean al lumii va fi favorizat emanciparea omului ca ființă individuală, presimțirea (dacă nu chiar trăirea) libertății față cu rolul sau rolurile ce, odinioară, păreau conaturale. Marile filosofii ale epocii, de la cea epicuriană la stoicism și scepticism, în modalități diferite, în grade diferite, oricum, sînt însă angajate, deopotrivă, în impunerea unui concept non-restrictiv al umanului ca o condiție fără de care nu se poate a legitimării individului ca libertate.

În prelungirea primului atomism (democritian), cel epicurian se individualizează însă deopotrivă ca fizică și ca etică (filosofie a omului) sau se delimitează ca o nouă viziune a lumii, în același tip de reconstrucție, pentru o nouă explicație a ființei noastre. Ca Democrit, *Epicur* (? 341—271 î.e.n.) identifica principiul în atomi

(plinul) și în vid (golul). Dar, spre deosebire de abderitan, Epicur va fi determinat atomul nu numai prin formă, ordine și poziție, ci și, poate, prin greutate și, cu siguranță de data aceasta, prin abaterea de la căderea în linie dreaptă. După o interpretare aristotelică este probabil ca încă Democrit să fi admis „că fiecare dintre atomi este cu atît mai greu cu cît depășește mărimea altui atom" (*Despre naștere și distrugere,* I, 8, 826 a 9). Rămîne, de aceea, ca mai neîndoielnic epicuriană abaterea sau devierea atomilor *(parégklisis).* Fie și democritiană, *greutatea* numai cu Epicur este prinsă într-o explicație coerentă. La abderitan nici nu avea, de altminteri, cine știe ce importanță în filosofia naturii. Atomii epicurieni însă, avînd greutate, pot „prin abateri mărunte" să frîngă „legiuirile soartei" (căderea, adică) și astfel să facă posibilă o *altă* mișcare (Lucrețiu *De rerum natura,* II, 253, urm.).

Așa fiind, această *altă* mișcare, devierea adică, este complementară celeilalte, căderii în linie dreaptă, în cadrul aceluiași orizont de existență. În aparență, lucrurile ar sta altfel, de îndată ce *abaterea* frînge „legiuirile soartei", adică ale unei necesități implacabile. Dar *necesară* este și *abaterea.* Dacă o neagă pe cealaltă, negarea aici înseamnă limitare. *Parégklisis,* altfel spus, nu ține de un alt plan ontologic, nu este deci întîmplarea care se opune necesității, fiind un alt tip de necesitate. Admițînd numai căderea în linie dreaptă, Democrit lucra cu un sens abstract al necesității, adică fragmentar și fragmentarizant. Or, Epicur (și în filosofia romană Lucrețiu) se atașează unui concept concret (ca totalitate) al necesității. Fatalismul (necesitarismul) democritian, în ordine morală, urma unui mod abstract de a înțelege realul în genere, necesitatea în particular. Astfel că, anticipînd puțin, ceea ce parcă avea să spună Epicur prin corectivul adus la imaginea democritiană a lumii și a omului era că, pentru a fi liberi, pentru a ne elibera trebuie să ne supunem realului și să ni-l asumăm, dar în „adevărul" lui.

Cu toate că îi aparține, ideea abaterii, în strict context epicurian, este greu de delimitat cît de cît. De altfel, nici nu s-a păstrat ceva din opera lui Epicur unde să fie vorba de *parégklisis.* Despre mișcare ca abatere, în concept epicurian, avem doar mărturii, tîrzii, de la

Cicero, de la Lucrețiu (mai cu seamă), de la Aetios („Epicur admitea două feluri de mișcare : pe verticală și prin abatere" ; *De placitis...*, I, 23, 4), de la Diogene din Oenoanda („Nu știi că atomii au o anume libertate de mișcare pe care nu Democrit a descoperit-o, ci Epicur ?" ; fr. 33) și de la Plutarh („Stoicii și peripateticienii nu-l iartă pe Epicur de a fi presupus... că un fapt atît de mic și de neînsemnat ca devierea atomilor..." s-ar opune anihilării „voinței noastre libere" ; în Usener, *Epicurea*, p. 351).

Cît este posibilă reconstituirea semnificației sale în concept epicurian, *abaterea* va fi avut un rol anume și în explicația lucrurilor, dar mai cu seamă pentru justificarea „înnăscutei voinței", cum zice Lucrețiu (*De rerum natura*, II, 286). Dar în oricare dintre rosturile sale „mecanismul" de producere rămîne obscur. De unde vine, ce o produce ? Din interior nu, deci cauza nu poate fi atomul însuși. Nici din afară, pentru că, în acest caz ea n-ar mai fi un alt tip de mișcare. Ce mai este atunci, dacă nu are o cauză ? Epicur, se arăta nedumerit Cicero, afirmă că „devenirea atomilor nu are nici o cauză" ; dar „în fizică nu este nimic mai condamnabil decît faptul de a socoti că un fenomen nu are o cauză" (*De finibus*, I, 19).

Ceea ce însă avea perfectă valabilitate într-un plan, cel fizic, era lipsit de valoare în celălalt, metafizic.

Privită „dinspre" metafizic, și pentru a-i afla conceptul nu avem de ales, *abaterea*, asemenea principiului însuși, nu cere o explicație cauzală. În condiție de atribut, mișcarea în genere (și, în particular, mișcarea ca *abatere)* nu trimite la o cauză. Căci atribut infinit (al principiului), ea este pentru că este (atribut). Dacă este secundă, ontologic, în raport cu ființa în sine (sau principiul), aceasta n-o împinge în regim de determinație care urmează în ordine cauzală.

Abaterea, deci, nu este produsă ; în acest caz ar fi exterioară atomului : „să recunoști e nevoie că și în atomi (in seminibus) de asemeni / e o pricină a mișcării, pe lîngă ciocniri, greutate" (Lucrețiu, *op. cit.*, II, 284—285). În atomi ? De bună seamă, numai că nu *în ei*, în sens fizic. Așadar, nu în interiorul fizic al atomului (al lui ca lucru), așa ceva nefiind inteligibil, ci în condiția sau

în atributul lui. „Vezi, spune poate perfect epicurian Lucrețiu, greutatea oprește ca-mpingere forță de-afară" (II, 288).

Avînd greutate, prin aceasta atomul se opune forței din afară, căderii în linie dreaptă. Iar întrucît se opune căderii, el ia altă traiectorie. *Abaterea,* deci, înseamnă altceva decît căderea în linie dreaptă, dar altceva prin delimitare (opoziție). Așa se face că ea nu se produce într-un timp și într-un loc anume : „e nehotărît în ce loc și-n ce vreme se-ntîmplă" (Lucrețiu, II, 293). De aici rezultă că se determină prin delimitare de altceva. Și, totuși, nu este relativă.

Posibilă prin simpla „cădere" în spațiul nesfîrșit, mișcarea „în linie dreaptă", ontologic, stă ca o determinație cu un grad de esențialitate mai scăzut. Ea este „căderea" atomului luat în exterioritatea lui, privit ca lucru (în sens fizic). *Parégklisis* ține însă de o „opoziție" făcută de atom, de o delimitare posibilă prin chiar faptul ființării acestuia. „Greutatea oprește ca-mpingere forța de-afară" : abaterea, deci, nu este produsă cauzal, ci este prin atomul însuși. De aceea, are o demnitate ontologică superioară și universalitatea maximă, avînd rolul principal atît în generarea fizică („dacă atomii nu s-ar abate, nimic n-ar fi fost făptuit"), cît și în întemeierea „înnăscutei voințe" : „din această privință avem înnăscuta voință (Lucrețiu, II, 221, 286).

Alcătuit el însuși din atomi : „trebuie să recunoaștem că este un lucru corporal alcătuit din particule fine, împrăștiate în toată masa corpului nostru, foarte asemănător vîntului avînd un amestec de căldură", în temeiul său, sufletul se supune acelorași legi, care sînt ale întregii firi (*Epicur, către Herodotos,* în Diogenes Laertios, X, 63). Însă tocmai ceea ce pare să ne reducă la regimul de existență al lucrurilor, ne individualizează, ne circumscrie, dar ne și deschide către lume. Căci, în conaturalitate, adică în raportare nemijlocită la lucruri, la lucru, la urma urmelor, prin toate acestea, noi am fi în stare să „simțim" lumea, s-o simțim ca și cum ar fi corpul nostru prelungit sau cum, într-o parte a sa, ea este prelungită în corpul și în sufletul nostru, deopotrivă.

Chiar dacă altceva decît lumea, noi facem parte din ea, fiind un mod al ei. Epicur știa că omul nu putea fi justificat prin rupere de lume, dar nici prin identificare pînă la a-și pierde individualitatea ontologică.

Sîntem, așadar, natură, făcînd parte din ea. Priviți „dinspre“ lucruri, „priviți“ de lucruri, presupunînd că am fi priviți de ele, noi am apărea numai, ori în primul rînd, ca un alt fel de a fi în lume, ca un alt mod de a fi al lumii, dar în genul ei. Noi înșine, de altminteri, ne percepem și ne înțelegem în această condiție. În plus însă, ne percepem și ne înțelegem și în cealaltă dimensiune, în aceea care nu este pur și simplu întregitoare, ci definitorie, dimensiunea umană.

Reductibile la elementele prime, din acest punct de vedere, toate cele ce formează lumea sînt într-o unitate firească, dar în același timp se și deosebesc : indivizii care fac parte din aceeași specie sînt mai întîi în identitate, cei care intră în specii, genuri, clase diferite par că mai mult se deosebesc decît se aseamănă.

Deși alcătuite din aceleași elemente, forme de existență ca piatra sau firul de iarbă, astrele și omul sînt, totuși, atît de distincte, încît identitatea originară aproape că este ascunsă.

Fiind noi înșine lucruri în lume, este de tot evident, venind chiar „dinspre“ întregul ca natură și, deci, „dinspre“ condiția noastră naturală, că sîntem și altceva și altfel. Aceasta fie și în virtutea diversității elementare a tuturor formelor de existență. Dar noi sîntem și altceva decît lucrurile, altceva decît o mecanică a atomilor în mișcarea lor neîntreruptă. „Tu care ești muritor și ai de trăit o perioadă de timp limitată, te-ai ridicat prin considerațiile ce le-ai făcut asupra naturii spre infinitate și eternitate și ai putut contempla toate cîte sînt acum, care au fost odinioară și vor fi“ (Epicur, *Sentențe vaticane,* 10).

Ce ne poate explica în acest mod de a fi distinct de cel al lucrurilor ? Presupunînd că noi sîntem ceea ce sîntem pentru că ființa noastră este ca o altă ființă în sine, ar însemna să admitem două principii ontologice cu demnitate egală : unul cu valoare în orizontul uman și altul întemeietor în orizontul lumii. Cum două principii sînt inadmisibile, ar rămîne de ales între a ne reduce la

ființa lumii, ca o ipostază a ei, în seria tuturor celorlalte, și a ne descoperi temeiul ontologic care să contrazică absolutul, nici să fie, la rîndul său, contrazis.

Problema, prin urmare, este a identificării acelui ceva omenesc, ireductibil la și totuși neparalel cu ființa în sine.

În tradiție încă presocratică, acest ceva părea a fi sufletul. Ca fysiologii ionieni și ca Democrit, pe de o parte, ca Socrate și Platon, pe de alta, Epicur avea să se oprească asupră-i pentru a explica prin el, deopotrivă, identitatea cît și deosebirea omului și lumii. Identitatea, întrucît și el este alcătuit din atomi și, deci, *elementar*, se comportă asemenea principiului lumii : este nenăscut și nepieritor ; deosebirea, apoi, prin faptul că „semințele" care-l alcătuiesc au anume particularități, mai întîi, iar în al doilea rînd că, în întregul său, este altceva decît o alăturare pasageră de atomi.

Alcătuit din atomi care, spre deosebire de alții, sînt doar mai mici și rotunzi, deci mai mobili, ca totalitate sufletul ar fi „foarte asemănător vîntului", avînd „un amestec de căldură" și, în fine, într-o a treia determinare, ar fi perceptiv și cogitativ (*Epicur către Herodotos*, în *op. cit.*, X, 63). Lucrețiu chiar avea să folosească două cuvinte : unul, *anima*, suflet, pentru prima organizare, naturală, a atomilor specifici și altul, *animus*, spirit, ca unul al mișcării sufletului deja constituit al mișcării în suflet. De aceea, *animus* are și hegemonia : „căpetenia care conduce întreaga făptură / este — acel cuget numit îndeobște gîndire ori spirit" (*op. cit.*, III, 139, 140).

Așa fiind, sufletul ar numi însăși condiția noastră sau temeiul în ordine ontologică. Dar, umanitatea, sau ceea ce îndeobște înțelegem prin natura umană, este mai mult decît condiția de existență. Umanitatea noastră înseamnă societate, înseamnă istorie, este limbaj, este cultură. Or, toate acestea sînt posibile numai datorită modului nostru de a fi, adică naturii noastre cu dublă deschidere, însă ele, ca realitate (realizare) umană, poartă semnificații de tot specifice.

Ca exemplu crucial pentru dubla organizare, întrucîtva în trepte sau în niveluri ontologice, a ființei umane s-ar putea lua motivul *abaterii* atomilor, ca temei al libertății.

Cum avea să se spună mai tîrziu, în școala hegeliană, abaterea de la căderea în linie dreaptă semnifica frîngerea dependenței. Însă aceasta era valabilă universal. Ne explică și pe noi, dar nu numai pe noi. Or, *parégklisis* ca libertate avea sens numai în orizont uman. Căci omul, așadar, pentru a se construi pe sine, trebuie să se afirme, mai întîi, prin de-limitare sau prin *respingere*. Umanitatea sa, de altfel, presupune detașarea de natură, deci respingerea ei. Însă o respingere ca umanizare, prin umanizare și pentru aceasta.

Trecerea lucrului din în-sinele său în univers uman în condiție de obiect (*obiectus*, pus, așezat în față) este mai întîi mișcare de respingere sau de rupere a lui de ceea ce este naturalitate pură. În consecință, tot ceea ce ne alcătuiește vine din capacitatea noastră de a face o mișcare negativă care, din perspectivă umană, este totuna cu o mișcare pozitivă. Căci respingerea este, de fapt, o trecere a lucrului ca natură în lucru ca obiect, în lucru ca valoare, în lucru umanizat.

Respingere a lumii, deci *eliberare* de ea, omul se afirmă însă ca *libertate* numai după săvîrșirea celei de a doua mișcări, de însușire sau, altfel spus, de *umanizare a naturii*. Dar această a doua mișcare presupune în egală măsură contrariul ei : naturalizarea omului, deci o continuă des-centrare, numai că în vederea unei re-centrări mereu refăcută.

Continuă umanizare a lumii, adică *deschidere* și naturalizare a sa, prin urmare, *apropiere* a realului și deschidere către el, omul este o devenire neîntreruptă în condiția sa, avînd capacitatea ontologic determinată de a se desprinde de lume ca natură prin integrarea acesteia în lumea sa și prin permanenta resemnificare (sporire) a sa însuși.

Ca devenire în condiția sa, deci, ca societate, ca istorie, ca limbaj și cultură, el n-ar putea fi, însă rămînînd în stare de dependență. *Cogito ergo sum*, de aceea, la Epicur lua altă formă : Sînt liber, deci exist.

Numai că Epicur, s-ar putea spune, justifică într-un mod nespecific un fenomen specific uman, de vreme ce condiționează libertatea de abaterea de la căderea în linie dreaptă.

Ce-i drept, Epicur face din libertate, fie și nereflectată, un mod de a fi al întregii lumi. Însă și aici trebuie să distingem între problemă și felul de a o pune.

Problema este aceasta : justificarea ontologică a libertății și, prin ea, a umanității noastre realizate. Alcătuiți din atomi noi înșine, libertatea trebuia pusă în legătură chiar cu principiul întemeietor. Raportată la acesta, ea nu este, totuși, reductibilă la el, fiind altceva și, ca atare, numai „dincoace" de tăietura ontologică ce ne individualizează.

Deși, ca abatere, inerentă atomilor, libertatea este cu mult mai mult decît condiția ei. Detaliind, ea unește condiția și realizarea acesteia într-un sistem coerent, pentru că, deopotrivă, ne circumscrie ontologic și ne asigură deschiderea continuă către lume în vederea asumării ei.

Mișcare dublă, centrifugă și centripetă, cum scopul este recentrarea, libertatea ne-ar da șansa deplinei „independențe de sine" (Epicur, *Sentențe vaticane*, 77). Ea ne-ar fi condiție și măsură, totodată, pentru realitatea concretă (ca totalitate) a ființei noastre.

Atomul, în sine, este mai curînd abstract, fiind identitate fără de istorie. Nu se naște și nu piere, își este în mod absolut suficient sieși, în timp ce sufletul ca alcătuire de atomi, în genere omul, nu are veșnicia principiului. Dar, așa-zicînd după Pascal, atomul nu știe ce anume este. Or, măreția omului stă în puterea sa de a se lua în stăpînire și de a se reconstrui : „O, Soartă ! Ți-am luat-o înainte și am pus stavilă tuturor insinuărilor tale ; nu ne vom da învinși nici ție și nici vreunei alte împrejurări neașteptate" (*Ibidem*, 47).

Nefiindu-ne dată ca atare, natura noastră este devenire și noi rezultatul propriei istorii : „natura umană nu trebuie forțată, ci convinsă ; și o vom convinge, dacă satisfacem dorințele necesare, precum și pe cele naturale, întrucît nu ne produc vreun rău, dar respingînd cu asprime pe cele dăunătoare". În sine, necesitatea naturală este, sau poate fi, „un rău" și, tot asemenea, aplecarea noastră în fața ei. Cum însă „nu este absolut necesar să se trăiască sub ordinele necesității" oarbe, noi sîntem în măsură să ne ridicăm „prin considerațiile... asupra na-

turii“ în „infinitate și eternitate“, deci să ne instituim ca libertate, care este „cel mai mare rod al îndestulării și al independenței de sine“ (*Ibidem*, 21, 9, 10, 77).

Pentru fiecare în parte, libertatea este șansa, ontologic asigurată, a autoconstrucției și astfel a sustragerii de la determinismul permanent și universal al lumii : „cu adevărat fericit trebuie socotit nu tînărul, ci bătrînul care a trăit o viață frumoasă ; căci tînărul, în plină floare a vîrstei sale, este încă mult timp expus la loviturile sorții ; bătrînul ancorează în bătrînețe ca într-un port și bunuri, pe care mai înainte spera să le obțină cu greu, și le păstrează acum cu siguranță, închise în amintiri pline de mulțumire“. Căci numai retragerea în „portul“ ferit de orice furtună ne-ar putea afla liniștea deplină, *ataraxia*, ca absență a tulburării sau, mai exact, ca suprimare pozitivă a cauzelor oricărei tulburări, prin supunerea lor și nu, deci, prin supunera față de ele. „Cel care trăiește în ataraxie nu cauzează vreo tulburare, nici lui, nici altora“ (*Ibidem*, 17, 80).

Indicînd o suprimare a dorințelor ca răspuns la o necesitate naturală proprie, nestăpînită încă și, totodată, la presiunea lumii, ataraxia urma a se converti într-o afirmare a ființei individuale. Suprimarea, deci, era numai prima mișcare de delimitare, cu totul subordonată celei de a doua de construcție în limitele trasate sau asumate. În context epicurian, de altminteri, ea lasă să treacă mai înainte acest sens, pozitiv al liniștii sufletești : „aceia... care nu cunosc condițiile ce fac sau nu posibilă liniștea sufletească... trebuie tratați cu dispreț“ (*Epicur către Herodotos*, X, 80). *Atarakteó*, din acest context, redă, poate mai exact, intenția epicuriană a liniștii ca suprimare pozitivă a necesității trecută în dorință.

Dar fie și așa, *ataraxia* purta întrucîtva îndemnul care numai cu scepticii este trecut în imperativ al suspendării sau sau punerii lumii „între paranteze“. Epicur nu face din suspendare mijloc pentru viața omenească fericită, ci scop sau, oricum, mijloc în vederea scopului. Și, deci, n-o trece mai înaintea atitudinii pozitive față de lume. Numai „acela care cunoaște limitele vieții știe ce ușor se poate procura ceea ce este suficient pentru a înlătura suferința lipsei și ceea ce face întreaga viață perfectă. Ast-

fel nu mai are nici o nevoie de lucrurile care se dobîndesc prin luptă“ (Epicur, *Maxime fundamentale,* în Diogenes Laertios, X, 146, 21).

Dar un ușor evazionism prin interiorizare excesivă nu poate fi, totuși, contestat. Este, de altfel, și ceea ce dă nota particulară, în epocă, ideii de *ataraxia.*

În același timp însă, ca suprimare pozitivă în ordinea genului, ataraxia semnifica delimitarea și asumarea necesității prin umanizare, adică prin trecerea ei în forma și în conținutul umanului. Mai cu seamă în acest înțeles, ea se dezvăluie ca suprimare pozitivă. Ca și la stoici, deși la aceștia într-un context filosofic în care libertatea este stingherită însă de un anume fatalism. De altminteri, morala (sau filosofia omului) stoică și trece drept o justificare a fatalismului, însă, paradoxal, pentru o întemeiere a libertății. De aici, poate, și faptul că „puține teze stoice au devenit la fel de populare ca doctrina destinului, *eimarméne*“ (Olof Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique,* p. 172).

Stoicii vor fi fost reputați încă din vechime ca teoreticieni dogmatici ai fatalismului atîta de devastator pentru ființa noastră de vreme ce ne anulează ca libertate. Și totuși, ca în epicureism, și în stoicism termenul central este acela al libertății. Pe un stoic tîrziu, din epoca romană a filosofiei grecești, este vorba de *Epictet* (? 50—125—130 e.n.), cuvîntul pare să-l fi obsedat, în *Manualul* și în *Diatribele (Întreținerile)* sale, apărînd de 130 de ori, cu „mult mai frecvent ca la Seneca ori chiar ca la Marcus Aurelius“, ei înșiși aplicați justificării omului ca libertate (Eugen Cizek, *Prefață* la Epictet, *Manualul ;* Marcus Aurelius, *Către sine,* p. XI—XII).

De bună seamă că stoicii socoteau „Destinul“ ca pe o putere de neînvins care „ordonează și conduce totul în univers“, fiind „rațiunea lumii sau legea tuturor lucrurilor“. Ca un „lanț de cauze“, destinul „este o ordine și o conexiune care, de aceea, nu poate fi nici forțat, nici transgresat“ (Plutarh, *Despre opiniile filosofilor,* I, XXVIII). Mai este adevărat și că destinul stoic făcea ca lumea să-și încheie un ciclu de viață în „conflagrația universală“, ca apoi să-și reia cu necesitate, cu o necesitate care prinde pînă și accidentele, istoria.

Iar în acest univers de fier, noi ne-am naște fără să fi voit, murim cînd hotărăște destinul implacabil, și între începutul și sfîrșitul nostru ne mișcăm mînați dintr-un loc în altul de o necesitate pe care nici chiar cînd o cunoaștem n-o putem controla: „Nimeni dintre noi, avea să zică Seneca, în context roman, nu este la bătrînețe același cu cel din tinerețe. Nimeni nu este în dimineața asta cel care a fost ieri. Trupurile noastre sînt duse ca niște ape. Tot ce vezi fuge împreună cu timpul: nimic din ce vedem nu rămîne locului. Chiar eu, în timp ce spun că acestea se schimbă, mă schimb. Asta vrea să spună Heraclit, zicînd: «În același fluviu noi coborîm și nu coborîm de două ori». Numele fluviului rămîne, dar apa a trecut. Faptul acesta este mai vădit la apă decît la om, dar și pe noi ne tîrăște un șuvoi atît de repede și de aceea mă uimește nebunia noastră, care iubim lucrul cel mai trecător, corpul, și ne temem să nu murim într-o bună zi, cînd orice clipă este de fapt moartea celei dinaintea ei. Vrei să nu te temi că s-a întîmplat o dată ceea ce se întîmplă în fiecare zi! Vorbeam despre om, ființă trecătoare și pieritoare, supusă tuturor întîmplărilor" (*Scrisori către Luciliu,* 58).

Reputați încă din antichitate pentru fatalismul lor, stoicii majori par, totuși, ceva mai rezervați față de necesitarismul anihilant. Cu deosebire, împotrivă-le se aducea așa-numitul „argument leneș" *(árgòs lógos,* gr. sau *ignava ratio,* lat.), a cărui schemă, printr-un exemplu, era următoarea: dacă ești bolnav, este fatal fie să te vindeci, fie să mori.

În contra argumentului, *Hrysippos* (280—210 î.e.n.) va fi venit cu altul, este vorba de cel a *confatalelor (tà syneimarména,* gr., *confatalia,* lat.), celebru în epocă și nu numai, de altfel. Cînd spuneam că „Socrate va muri într-o anume zi", de bună seamă că nu avem nici o îndoială că așa va fi. Nu la fel stau însă lucrurile cînd zicem că „Milon va lupta la Olympia", pentru că Milon ca să se lupte are nevoie de adversarul său. În primul exemplu avem de-a face cu un „fapt simplu", în al doilea însă cu o asociere. Astfel că Milon va lupta sau nu la Olympia în funcție de altă serie cauzală, de cea a „faptului asociat" (Cicero, *De fato,* XIII, 30). Presupunîndu-se,

cele două acțiuni, cea a lui Milon și cea a adversarului său, pentru că pot să se încrucișeze sau nu, nu sînt predeterminate așa sau altfel. Ele sînt *confatale,* iar nu fatale, neurmînd aceluiași determinism. De aceea, necesare, în parte, ele nu sînt la fel împreună. Asocierea (și faptele omenești sînt cel mai adesea asociate) exclude, prin urmare, fatalismul sau, dacă nu, vine cu un element care îl relativizează. Argumentul, convingător, nu este însă de circumstanță, pentru a răspunde doar unei învinuiri, fiindcă, în întregimea sa, pînă și prin fatalismul pe care nu-l evită, totuși este o filosofie a libertății. Căci admițînd că ființa omenească este, ca parte a lumii, prinsă în mișcarea implacabilă a acesteia, stoicii o scot din mecanica ei găsind-o o natură proprie și, în urmare, un comportament care o individualizează ontologic.

Zenon din Cition (336—264 î.e.n.), întemeietorul, chiar va fi scris un tratat *Despre natura omului* (Perì fyseos ántropou), ceea ce înseamnă că avea un concept al ei, distinct de acela al naturii cosmice. Deosebindu-le, nu le tăia orice legătură ; dimpotrivă, tocmai pentru că distingea o natură de alta, Zenon le afla continuitatea firească.

Bunăoară, Zenon și stoicii, îndeobște, vor fi susținut „că natura, la început, n-a făcut nici o deosebire între plante și animale, pentru că ea reglează și viața plantelor, fără instinct și senzație, întocmai cum în voi, anumite procese se desfășoară în mod vegetativ. Iar cînd la animale s-a adăugat instinctul, ele au fost în stare, cum spun stoicienii, să-și caute cele necesare. Pentru ele regula naturii este de a urma direcția instinctului. Cînd însă, printr-o conducere mai perfectă, s-a acordat rațiunea ființelor pe care le numim raționale, pentru acestea viața naturală devine de drept viața în conformitate cu rațiunea, căci rațiunea creatoare vine după formarea instinctului“ (Diogenes Laertios,VII, 86).

În unitate cu lumea ca parte și ca moment al mișcării ei, omul este altceva mai întîi prin chiar faptul de a fi o formă de existență, o formă alături de altele, dar o formă anume distinctă de toate, cum toate, la rîndul lor, sînt distincte de cea proprie lui. Apoi, în unitate cu lumea este și în urmarea modului său de a fi viața „în conformitate cu rațiunea“. Și aceasta nu numai și nu în mod deosebit datorită continuității naturale dintre viața *după rațiune* și viața *după instinct,* nu, deci, ca urmare a

faptului că omul este în cele din urmă natură care s-a rafinat în plantă și în animal și care a luat seamă de sine mai întîi prin mijlocirea reacțiilor senzitive și apoi pe calea rațiunii. Omul este în unitate cu lumea ca *natură umană chiar,* fiindcă aceasta n-ar fi altceva decît „viață în acord cu natura", sau, altfel spus, *virtute,* căci virtutea este „scopul către care ne mînă natura" însăși. Virtutea, semn definitoriu al *omului ca umanitate,* ar fi, deci, „viață în acord cu natura" : cu „natura universală", dar mai ales cu natura proprie (Hrysippos), numai cu „natura universului...", fără să adauge „natura individului" (Cleanthes). Oricum, umanitatea noastră ar rezulta dintr-un continuu dialog cu lumea și ar fi o asumare a ei. Dacă n-ar fi în același timp în unitate cu universul dar și altceva decît el, dacă n-ar urma legile lumii dar dacă n-ar avea și legi proprii, omul n-ar putea să fie ceea ce este : viață în conformitate cu natura. Dacă ar fi într-o unitate absolută cu lucrurile, existența lui ar fi un nonsens, căci în cazul cel mai bun n-ar avea nici măcar capacitatea de a se recunoaște ca element fără o natură proprie într-o serie dată. Dacă, dimpotrivă, ar fi altceva, absolut altceva decît universul n-ar putea să comunice cu el, nici măcar să ia cunoștință de existența lui și de a sa față cu el. În unitate cu lumea, dar și distinct, supus determinismului ei dar și autonom, are a se crea pe sine ca un alt univers cu „o dispoziție armonioasă" specifică, pentru că numai omul se poate afirma ca virtute (*Ibidem,* VII, 87, 89). Adică numai el este în stare să transfigureze după legile proprii și pentru sine sistemul lucrurilor.

Transfigurarea, adică asumarea lumii, este de două ori în formă umană, fiind deopotrivă teoretică și practică, întrucît omul însuși este ființă teoretică și practică, dar nu într-o parte așa și în alta altfel, nu succesiv teoretică și practică, pentru că „virtutea teoretică" „tinde să facă armonioasă întreaga viață", deci este în vederea celei „practice" (*Ibidem,* VII, 89). Stoicii au sensul exact al lui *a ști pentru a putea* și, ceea ce este extrem de important, au înțelesul antropologic. Căci *a ști pentru a putea* este mai înainte de toate o propoziție a antropologiei, deci una de legitimare ontologică a ființei umane. Stoicii, ca de altfel toți filosofii din epocă, nu orientează fizica ori teoria cunoștinței către morală pentru a întemeia morala ca atare sau nu în primul rînd în ve-

derea acesteia. Ei au pentru morală un concept antropologic, o înțeleg deci ca pe o știință a comportamentului generic al ființei noastre și, în urmare, ca pe o întemeiere *ontologică* a rațiunii și acțiunii, pentru ca acestea să fie bine conduse.

Întemeietoare în ordine practică, știința omului despre sine însuși cu necesitate, deci, trebuie să fie o știință a libertății, adică, în alte cuvinte, a capacității omului de a dialoga cu lumea. Faptul, cum este lesne de înțeles, presupunînd doi termeni, eul și lumea, are în condițiile sale de existență atît conaturalitatea, cît și comunicarea omului cu lucrurile; dar comunicare în formă proprie, în formă umană, ceea ce vrea să însemne cunoaștere a lucrurilor ca lucrurile să treacă în condiție de mijloace ale omului și ca omul să se „deslipească" de ele, să se raporteze liber la ele.

Conceptul libertății ca necesitate înțeleasă nu-și începe istoria cu modernii, ci, la rigoare, cu cei vechi, între care și stoicii. Înțeleptul, socoteau ei, trecînd deasupra lucrurilor și eliberîndu-se de orice servitute fizică și morală, va fi cam asemenea zeului. Concertînd în sine marile virtuții, „înțeleptul posedă suprema fericire. Căci el ajunge la perfecțiunea umană, el este liber și atotputernic și tot ce vrea înfăptuiește, pentru că nu vrea decît ceea ce trebuie să înfăptuiască" (G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, p. 283).

Înțeleptul scapă din strînsoarea necesității naturii cosmice prin luarea în stăpînire, iar nu prin refuz. De aceea, trecerea stoicismului printre doctrinele „anexistențiale" nu pare a fi întru totul justificată. Nu întru totul pentru că filosofii porticului nu condiționează idealul de moralitate (în același înțeles antropologic, deci moralitatea ca *umanitate* a omului), de „inacceptarea realității psihice sau lupta împotriva afectelor", nici de „izolarea egocentrică" (de indiferență), nici de virtute „ca depășire printr-un efort extrem a posibilului uman" (C. I. Gulian, *Antropologie filosofică*, p. 194, 199). Dar, totodată, nu se poate face abstracție, fie și parțial, de sensurile negative, *ale indiferenței, apatiei* și, mai cu seamă, al *fatalismului* stoic.

Că stoicii sînt potrivnici încurajării pasiunilor este adevărat, dar faptul este în legătură cu intensul lor raționalism etic. „Pasiunea, așa cum o definește Zenon,

este o mișcare nerațională și contra firii sufletului sau un impuls ce crește în mod exagerat". Astfel că, înțeleptul, deci cel care trăiește după dreapta rațiune *(òrtòs lógos)* și prin aceasta în conformitate cu natura, suprimă pasiunile (durerea, frica, pofta și plăcerea) ca porniri iraționale și, în consecință, ca factori care tulbură sufletul. Potrivnici durerii, ca „strîngere nerațională a sufletului", fricii, ca „așteptare a răului" și care de aceea produce teroare, șovăială, rușine, groază, panică și anxietate, potrivnici și dorinței (poftei), pentru iraționalitatea rînduirii stărilor ei : lipsa, ura, părtinirea, mînia, iubirea, pica și ciuda și, în fine, plăcerii ca „o exaltare irațională care rezultă din ceea ce pare a fi demn de alegere", stoicii nu contestau *valoarea umană a bunelor afecte (eupátheia)*: bucuria, prudența și voința. Ei nu sînt, deci, împotriva tuturor pasiunilor, ci doar împotriva celor socotite iraționale, ceea ce vrea să însemne că *àpatheia* ca și *àtaraxia* (prin care înțelegeau viața netulburată de pasiuni) nu aveau, în principiu, sens negativ.

Àpatheia și *àtaraxia* stoice nu semnifică refuzul lumii și, prin reflex, retragerea în sine, într-o subiectivitate pură. „Stoicii spun că înțeleptul va lua parte la viața politică, dacă nu-l va împiedica nimic, deoarece astfel va opri viciul și va promova virtutea ; așa susține Hrysippos în prima carte din lucrarea sa *Despre diferite feluri de viață*. Trăind în cetate și trebuind să participe la viața ei și conformîndu-se *naturii* ei, înțeleptul „se va căsători, cum spune Zenon în *Republica* sa, și va avea copii". El, așadar, nu va trăi „în singurătate, căci, în mod firesc, e făcut pentru societate și acțiune" (Diogenes Laertios, VII, 110, 111, 113, 116, 121, 123).

Împlinindu-și, în conformitate cu natura lumii, dar, totodată cu a sa, condiția și rostul, înțeleptul nu trece dincolo de limitele tipului uman al existenței. Înțeleptul este omul în condiția lui ideală, iar nu supraom. Cînd îl socoteau „asemenea zeilor", aveau în vedere numai identificarea formală cu un model ori cu ceea ce putea să treacă drept model al desăvîrșirii omenești. Divinul la stoici, în acest plan, moral, cel puțin vrea să însemne starea limită către care omul ca umanitate poate și trebuie să tindă, de vreme ce ar fi totuna cu perfecțiunea.

Adevărat este că raționalismul abstract al stoicilor ia ființei noastre o bună parte din umanitatea ei. Căci, orice s-ar spune, noi nu sîntem numai rațiune și bucurie, prudență sau voință și măsura umanității noastre nu este dată numai de acestea. „Omul, avea să zică Pascal, s-a născut ființă cugetătoare ; el nu piere nici o clipă fără să gîndească. Dar gîndurile sănătoase care l-ar face fericit, dacă le-ar putea îmbogăți mereu, îl obosesc și-l doboară. Ele îl aduc spre o viață tihnită, dar căreia nu i se poate acomoda ; lui îi trebuie agitație și acțiune ; simte nevoia să fie uneori tulburat de pasiuni ale căror izvoare, atît de vii și atît de adînci, își au începutul în inima sa“ (*Cugetări*, XI).

Chiar dacă o reduc la rațiune și la efectele raționale, stoicii simplifică totuși păgubitor ființa noastră, cum face orice reconstrucție unilaterală. Ne dăm seama însă că motivul este doar moral și, încă, vine din partea unei morale intens pozitive. Stoicii, deci, „iau“ naturii umane pasiunile în vederea înălțării unei morale a individului concret în situații concrete. Explicația antropologică este subordonată acțiunii morale bine conduse, pentru că rostul ei este valorizarea ființei noastre, iar nu devalorizarea ei. Or, valorizarea înseamnă înțeleptul, în timp ce omul devalorizat este „omul rău“ : „aspru și neînduplecat“, zavistios, trufaș, temător de tot ce este în jurul său și de tot ce poate să i se întîmple, necumpătat, prefăcut, violent. Pe scurt, un sclav, căci „oamenii răi sînt sclavi, deoarece libertatea este puterea de a acțiuna cum vrea, pe cînd sclavia este lipsa acestei puteri“ (Diogenes Laertios, VII, 117 și urm., 121).

Avînd-o în vedere ca libertate, stoicii, prin aceasta, aproape că reușesc să treacă simplificarea, parcă metodică, a ființei umane în condiție de mijloc ce se anulează ca atare de îndată ce scopul este atins. Și scopul, încă o dată, este punerea în echivalență a moralității individuale și civice, a înțelepciunii în sens teoretic și practic, cu *libertatea*.

Cam la fel stau lucrurile și în privința fatalismului stoic, oricît ar putea să pară de bizar acest fapt. Însă fatalismul, la stoici cel puțin, nu se opune libertății și nu duce la pesimismul devastator. Fatalismul stoic numește necesitatea lumii, una, ce-i drept, implacabilă, una care prinde pînă și accidentele, dar, pe de altă parte, o necesitate rațională, o ordine care exclude orice este sau

ar putea să devină aberant. Raționalitatea perfectă, prin aceasta, necesitatea universală nu numai că n-ar îngrădi putința libertății omenești, dar n-ar duce la disperarea mută în fața petrecerii implacabile a lucrurilor lumii și omului. Dimpotrivă, înțeleptul se reconfortează sufletește tocmai întrucît ia cunoștință, sau poate să ia cunoștință de mersul lumii și de armonia ei, deși, prin înțelepciune, capătă și conștiința nimicniciei sale în mijlocul cosmosului, aceasta avînd însă încă ceva măreț, sau, oricum, tonifiant, fiind însoțită de încrederea în *raționalitatea* lumii. Pierdut în marele univers sau atît de neînsemnat față cu măreția acestuia încît, zicînd cu Pascal, lesne ar putea fi răpus („o picătură de apă e destul ca să-l ucidă", *Cugetări,* III), înțeleptul știe că lumea aceasta, atît de înfricoșătoare în nesfîrșirea ei prin *raționalitate,* nu-i este ostilă. Și de aceea mai știe că „de rostul său aici pe pămînt se bucură de o pace netulburabilă ; spre a lucra, spre a trăi, ca și spre a se odihni, adică a muri el e însuflețit de aceeași seninătate voioasă, a aceea ce-l cuprinde la privirea unei mărețe scene din natură" (Vasile Pârvan, *M. Aurelius Verus Caesar...,* p. 234).

Aceleași sau cam aceleași sensuri particulare și le conservă fatalismul pînă și într-un context stoic cu mai mare receptivitate față de ideea providențialistă, cum va fi cel roman, cu *Seneca* (? 4 î.e.n. — 65 e.n.) și, mai ales, cu *Marcus Aurelius* (121—180).

Prezentă încă la stoicii greci, la Zenon, la Cleanthes, la Hrysippos, ea capătă, așa-zicînd, clasicitate abia cu romanii. Căci la Seneca, mai întîi, divinitatea, chiar dacă nu este identificată cu o ființă înzestrată cu conștiință și raționalitate (asemenea dumnezeului creștin, personalizat), stă ca o rațiune a lumii. Dar, oricum, și la Seneca, motivul providențialist, conatural panteismului, loc comun în filosofia stoică, prin aceasta ține de filosofie, iar nu de teologie. Situația este, de bună seamă, ciudată, dar providențialismul stoic are acest regim foarte aparte.

Încă Zenon va fi admis „că destinul este o forță care pune în mișcare materia", că „nu se deosebește de providență" *(pronoia)* ; el „îi zicea natură" (Stobaios, *Eclogae,* I, 515). Ca atare, în urmarea acțiunii lui, lumea, prin toate ale sale, apărea cu necesitate și tot după necesitate trebuia să piară. Căci „destinul e definit ca un lanț

neîntrerupt de cauze prin care se produc lucrurile sau ca rațiunea în conformitate cu care se desfășoară lumea" (Diogenes Laertios, VII, 149).

Prin necesitatea implacabilă care i-ar fi firească, destinul (providența) ar prestabili scenariul lumii pînă în ultimele detalii. Astfel încît fiecare lume în act este sortită să piară, dar și cea care urmează să vină este sortită să vină. Apărînd și dispărînd, fiecare la timpul ei, lumile se succed, mereu în alt timp, dar etern în aceeași structură. „Din nou se vor ivi un Socrate, un Platon și, în genere, toți cei ce vor fi fost dimpreună cu prietenii și semenii lor... Și această restaurație nu se va produce o singură dată, ci de mai multe ori; mai exact, toate cele ce au fost și sînt vor reveni etern" (Nemesius, *De natura hominis*, 38, în Armin, *Stoicorum veterum fragmenta,* II, nr. 625).

Lumea, avea să spună Seneca, la rîndul său, tocmai pentru că „e sub conducerea divinității", nu se va naște pentru totdeauna. „Va veni o zi care o va abate din drumul de-acum. Toate vin la vremea hotărîtă; trebuie să se nască, să crească, să piară" (*Scrisori...*, 77). Va fi ea mistuită de foc? (*Ad Marciam,* 26). Sau de apă: „O singură dată cînd lumea va slăbi puțin grija pe care o are pentru menținerea echilibrului, apele vor da năvală de pretutindeni, de la suprafață, din adîncuri, de pe înălțimi, de pe poalele acestora" (*Naturales Quaestiones,* III, 5).

Oricum, va fi sfîrșitul, cu el se va naște o altă lume: „pămîntul va absorbi din nou apele, va constrînge marea să se oprească și să spumege între țărmurile sale... Viețuitoarele vor fi zămislite din nou și se va dărui pămîntului un om care nu va cunoaște crima, născut sub auspiciile cele mai bune". Nici „candoarea acestuia nu va fi însă de lungă durată", ceea ce vrea să însemne că din nou stihiile se vor dezlănțui justițiar și purificator (*Ibidem,* III, 7, 8). Motivul continuei renașteri, al palingenezei *(pallinghenesia)* din filosofia stoică greacă, iar, cu modificări, și în teologia creștină, în curs de formare, capătă prin Seneca o expresie și o întrebuințare, așa-zicînd, clasice: „Observă ciclul fenomenelor naturii, scria el lui Luciliu: vei vedea că în lumea asta nimic nu dispare, ci apune și apare succesiv" (*Scrisori...*, 36).

Cu semnificație și în orizont fizic, unde era chemat să justifice „sistemul rațional al lumii în succesiunea momentelor ei singulare", providențialismul stoic își dădea

însă deplina măsură în cîmpul moralei sau, mai degrabă, al antropologiei (Léon Robin, *La pensée grecque*, p. 422).

În bună tradiție stoică, pe această cale Seneca și avea să treacă de la cosmodicee la antropodicee: unii au „credința nebunească", zicea el, că universul „din care facem parte și noi" este „fără rațiune", „mînat de întîmpinarea oarbă sau de o natură care nu știe ce face". Cît este însă de important „să cunoști..., să știi a statornici hotarele lucrurilor și cît de mare e puterea divinității".

S-ar putea aduce obiecția că, prea orgolioși, ținem să ne depășim „condiția" cu orice preț. Însă, fie și pentru a ne arăta „cît de înguste sînt toate (cele omenești) în comparație cu divinitatea", și cunoașterea tot s-ar justifica. Totuși, ea ne risipește „îndoielile" și ne ridică „deasupra negurii prin care orbecăim și, smulgîndu-ne din întuneric, ne duce la locul de unde izvorăște lumina" (*Nat. quaest.* I, praef. 15, 17, 12). Ne descoperă legea lumii și, prin aceasta, calea pe care noi înșine putem merge, fără a ne pune în contra întregului, dar și fără a ne pierde pe noi.

Parte a lumii, ne supunem ei și, totuși, nu ne pierdem doar dacă evităm două mari capcane care ne pîndesc: a falsificării prin trecere (imaginară) într-o condiție improprie și a diminuării (altă falsificare) prin hipertrofierea „nimicniciei" noastre.

Drept este că, tot ceea ce se întîmplă în acest univers, tot „ceea ce apare la fel de firesc... ca trandafirul în zi de primăvară, sau ca roadele vara", tot ceea ce este adus în ființă și petrecut apoi din ființă, „căci abia s-a arătat ceva și repede dispare, și altul vine iar și iarăși se duce", totul, așadar, „a fost pregătit din veșnicie", „o strînsă înlănțuire a cauzelor", urzind „țesătura" existenței lumii, ca și pe cea a noastră (Marcus Aurelius, *Către sine*, IV, 44, 43; X, 5).

Ordine universală, providența a făcut această lume, parcă, prestabilindu-și armonia. Așa cum, urmîndu-se firea, s-au ivit, tot așa formele lumii sînt sortite să piară și, asemenea lor, și noi, oameni, cu cele ale noastre, bune sau rele: cu „boala", cu „moartea", cu „defăimarea", cu „uneltirile, pe scurt, cu toate cîte întristează sau înveselesc pe naivi" (*Ibidem*, IV, 44). De aceea, îndeamnă filosoful, să ne amintim mereu cuvintele lui Heraclit,

cum că „moartea pămîntului înseamnă naşterea apei, moartea apei înseamnă ivirea aerului, (moartea) aerului înseamnă foc şi invers" ; să ni le reamintim pentru marea uitare : încotro ne poartă drumul *(Ibidem,* IV, 46).

Mai tîrziu, sau mai curînd, ajungem tot acolo unde ne este dat să ajungem. Să ne bucurăm cînd moartea întîrzie şi să ne întristăm cînd o simţim în preajmă ? Ne îndreptăm fiecare spre moarte, căci sîntem sortiţi ei asemenea tuturor formelor lumii : moartea pămîntului — naşterea apei, moartea apei — naşterea aerului... Alcătuiţi dintr-o „formă" şi o „materie", pentru că sîntem făcuţi prin *compunere,* sîntem sortiţi *des-compunerii.* Moartea, în consecinţă, va fi doar pieirea *acestei* compuneri, nu însă şi a elementelor componente : „Căci, oricare parte a mea va fi din nou rînduită, prin transformare, în altă parte a lumii, şi apoi şi aceasta se va transforma în alta şi, în felul acesta, în veşnicie" *(Ibidem,* V, 13).

Să uităm, prin urmare, unde duce drumul şi să trăim clipele ce ne-au fost date „potrivit cu natura" şi ca măslina care, „binecuvîntînd pămîntul care a hrănit-o, şi arborele", cade cînd s-a copt, şi noi să fim recunoscători lumii *(Ibidem,* IV, 48).

Dacă nici moartea nu este un rău, nimic rău nu este prin natură.

„Răul din tine nu poate veni de la altul, cum nu poate veni nici din schimbările ori prefacerile corpului tău" şi, încă mai puţin, de la zeii care „există şi... urmăresc îndeaproape faptele omeneşti". Cum ar fi putut ei să aleagă dintr-un început binele de rău, încît, la întîmplare, oamenii să se fi împărtăşit şi din unul şi din altul, mai mult din unul decît din altul ? Zeii n-ar fi putut să făptuiască o greşeală atît de mare, fie din neputinţă, fie din nepricepere, încît binele şi răul să se abată asupra oamenilor buni şi asupra oamenilor răi, şi moartea şi viaţa, faima sau nimicnicia, durerea şi plăcerea, bogăţia şi sărăcia, toate acestea întîmpină şi pe cei buni şi pe cei răi, fiindcă ele nu sînt în sine nici frumoase, nici ruşinoase şi, deci, nici bune, nici rele" *Ibidem,* IV, 39 ; II, 11).

Răul nu ne este dat prin ontologia noastră şi nu sîntem fiinţe căzute şi stingherite de o condiţie precară. Binele şi răul sînt operă umană : unul ca ataşament la lume, iar celălalt ca refuz. Binele „este adeziunea to-

tală și acceptarea, cu mulțumire, a tuturor evenimentelor, a tot ceea ce a fost urzit de destin, pentru noi toți și pentru fiecare în parte (*Ibidem*, III, 16).

Totul în lume se întîmplă după cum s-a prestabilit; nici o abatere nu este posibilă, sau, din perspectiva noastră, nici una n-ar fi posibilă fără urmări grave, ruinătoare. Cum lumea însăși se supune rațiunii, adică ordinii necesare, de ce și în ce fel am face-o noi? Și cît am profita din nesocotirea ei? Ne-am adăuga ceva ontologiei noastre dacă am ignora-o pe cea a lumii? Dar „pentru om, ca ființă rațională, finalitatea este să se supună rațiunii și legilor celor mai respectate cetăți, celui mai respectat imperiu", cetatea sau imperiul lumii ca lume (*Ibidem*, II, 16).

Libertatea nu este totuna sau nu este mai mare cînd s-ar nesocoti *obstacolul*.

Ființe raționale, rațiune noi înșine, prin participarea la rațiunea universală, avem șansa, aproape că sîntem „condamnați" la ea, de a fi în măsură să schimbăm „orice obstacol al acțiunii într-un principiu folositor, astfel încît ceea ce fusese obstacol pentru acțiune devine mijloc de sprijin al acelei acțiuni, iar ceea ce fusese o piedică în calea omului devine un nou punct de plecare pentru continuarea drumului său" (*Ibidem*, V, 20). Avem prilejul ontologic de a face din ceea ce ni se împotrivește faptă omenească, de a ne afirma prin confruntare, de a ne elibera spunînd lucrurile lumii, adică, trecîndu-le în condiție de mijloc. Libertatea, deci, este o reconstrucție a lumii pentru noi, a noastră în fața lumii.

Ca Epicur, Marcus Aurelius are, parcă, obsesia libertății; filosoful-sclav și filosoful-împărat, așadar, centrează doctrina stoică în același concept.

Faptul poate că ține, mai întîi, de poziția fiecăruia, unul, Epictet, este — zicînd după Hegel — *slugă*, iar celălalt, Marcus Aurelius — *stăpîn*. Însă, și stăpînul și sclavul sînt, totodată, libertate și servitute.

Putere asupra „ființei independente" (ce e în genere de „natura lucrului"), stăpînul se raportează însă „mijlocit la lucru, prin slugă". De aici și „recunoașterea sa — de către o altă conștiință", care „ne poate deveni stăpînă". În acest „moment al recunoașterii" se întîmplă marile căderi, căci „ceea ce face sluga este propriu-zis

acțiunea stăpînului". Numai acestuia „îi aparține ființa — pentru sine esența"; „sluga nu este o acțiune pură, ci una neesențială". Dar, întrucît se raportează *mijlocit* la lume, stăpînul „face față de sine ceea ce face față de celălalt" și „sluga face față de stăpîn ceea ce face și față de sine". În urmare, „conștiința neesențială constituie pentru stăpîn adevărul certitudinii lui însuși". În acest fel, însă, nu se mai poate vorbi de o „conștiință independentă", ci de o „conștiință dependentă".

Se ajunge în situația stranie că „*adevărul* conștiinței *independente* este conștiința *servilă*", dar cum, „pentru servitute, esența este stăpînul", „conștiința independentă... este pentru ea adevărul, care *pentru ea* nu este totuși inerent" (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* p. 112—113).

Stăpîn și slugă, Marcus Aurelius, *slugă* și stăpîn Epictet, în dublă condiție, fiecare, prin celălalt, aveau să se întîlnească în aceeași filosofie în care Hegel vedea „manifestarea conștientă" a libertății conștiinței-de-sine, adică în stoicism: „această libertate... s-a numit, după cum se știe, stoicism" *(Ibidem,* p. 116).

Mai mult decît o doctrină, moment în fenomenologia conștiinței și, în genere, a umanului, deci, stoicismul, dacă Hegel are dreptate, își mai justifică opțiunea pentru libertate prin trecerea acesteia în termen care ni se aplică definitoriu. Cu Epictet și Marcus Aurelius, cel puțin, faptul pare de tot evident.

Marcus Aurelius știe că sîntem libertate sau nimic altceva; accentele puse ni-l fac contemporan. Trimițînd la Sartre, prin acesta deslușim parcă, în meditațiile romanului, zvonul unor propoziții spuse prea adesea pentru a nu fi căzut într-o banalitate anume: „Omul este condamnat la libertate", „omul nu este decît proiectul său", „destinul omului este în omul însuși", omul „se alege". O linie dreaptă unește pe antic și pe modern, căci, printr-o ușoară parafrază la La Bruyère, dacă la om, ca la adevăr, „nu ajungi decît pe un drum, dar te depărtezi pe o mie", Marcus Aurelius venea către moderni, în genere, pentru că se angajase pe drumul, pe singurul drum care putea să ducă la ființa noastră, cel al *afirmării* ei. Aici nu era de ales între mai multe căi. Către om duce una singură, dar tot atît de cuprinzătoare cît istoria trăită, adică realizată. De altfel, între istoria

umanismului (ca explicație și program de reconstrucție), istorie proiectată, și istoria reală (înfăptuită) există ceea ce s-ar putea numi o „interparticipare".

Dacă lucrăm cu o schemă confecționată abstract, stoicismul poate să ne pară ca o doctrină, cum s-a zis uneori, „anexistențială". Analiza „pe cazuri", ca și de ansamblu, ne pune însă în fața unui stoicism în neconcordanță cu pre-judecata.

Marcus Aurelius, bunăoară, pentru că identifică în libertate șansa noastră, cît mai ilustrează un stoicism ca filosofie a retragerii și a indiferenței, a apatiei și a fatalismului strivitor? Și cît în „jurnalul" său filosoful stoic apare cam asemenea lui Schopenhauer, „filosoful amar", pentru a zice după Călinescu?

„Este împotriva naturii posomorîrea peste măsură a feței", prevenea împăratul. Cine alege să deplore vremelnicia tuturor celor ce sînt și, deci, și a lui, a noastră, uită că nimic nu poate „să devină" și să fie „fără transformare".

Nici grădină de delicii, nici, din contră, vale a plîngerii, viața fiecăruia, viața noastră omenească este ca o luptă: „Arta de a trăi este mai asemănătoare cu meșteșugul luptelor decît cu arta dansului, prin faptul că se impune să înfrunți cu dîrzenie și bine pregătit tot ceea ce ți se ivește în cale, chiar și evenimentele neprevăzute".

Nimeni nu este predestinat răului și nefericirii, fiindcă norocul noi ni-l facem: „este un om fericit cel care-și asigură o *parte bună;* și parte bună înseamnă dispoziție bună, hotărîre bună, faptă bună" *(Ibidem,* VII, 24, 18, 61; V, 36).

Nu toți sîntem la fel, deși la *umanitate* participăm în egală măsură. Dar, împărat fiind, își spune Marcus Aurelius și spune tuturor celor asemenea, „păstrează-te simplu, bun, întreg și curat, demn, natural, prieten al dreptății, pios, binevoitor, duios și ferm în îndeplinirea celor ce se cuvine să faci" *(Ibidem,* VI, 30).

Să nedreptățești pe altul, pe semenul tău — și împăratul își lua supușii ca semeni — înseamnă să săvîrșești o gravă nesocotire a propriei umanități. Căci acela care atentează la demnitatea altuia abdică de la a sa. „Cît de crud este să nu dai libertate oamenilor să năzuiască spre ceea ce li se pare potrivit și folositor"! Și cît de nechibzuit este să acționezi în contra dreptății, cînd un imperativ al vieții omenești este să nu săvîr-

șești nimic altfel decît ar face spiritul dreptății, justiția însăși" ! *(Ibidem,* VIII, 27 ; XII, 24).

Providențialismul, de necontestat, nu compromite însă ideea atît de scumpă lui Marcus Aurelius și, în genere, stoicilor romani, a explicației *autonomiste* a omului, deci a omului prin el însuși. Sau, în alte cuvinte, a omului pentru om, numai scop și niciodată mijloc.

Apropierea tot mai mult, similireligioasă (similicreștină), a providenței în concept stoic tradițional, impersonală de un sens personalist nu ia mult sau, oricum, nu ia nimic esențial dintr-o viziune asupra ființei noastre predominant filosofică. De altfel, filosofia este, așa-zicînd, singurul „zeu" căruia Marcus Aurelius i se închină cu adevărat : „Viața e o luptă, popasul unui călător în țară străină. Cine e în stare să-ți călăuzească mersul de-a lungul acestui drum ? Cine, decît filosofia ?" *(Ibidem,* II, 17).

La o întrebare ca aceasta, extraordinară în gravitatea și în responsabilitatea ei, ce filosofie se încumeta, cuvîntul nu e riscant, să nu răspundă ? Sau care nu încercase s-o facă, de vreme ce acesta îi era rostul, să călăuzească, adică, mersul de-a lungul drumului în lume ?

Chiar și o filosofie, parcă, negativă, așa cum va fi fost *scepticismul,* se va fi angajat, nu e prea mult spus, să răspundă la marea întrebare. Și aceasta în contra aparențelor, după care scepticismul grec „a fost... cel mai înfricoșător adversar al filosofiei, și ca un adevărat invincibil", ca „artă de a dizolva tot ce este determinat și de a-i arăta nimicnicia" (G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* vol. II, p. 96).

De bună seamă că, în sine, scepticismul „este o incapacitate de a sesiza adevărul", poziție negativă cum este și cum „rămîne în cuprinsul conștiinței de sine individuale". De aici și impresia de invincibilitate ; dar o invincibilitate... „subiectivă", „în raport cu individul" numai.

Cu totul altceva este însă „scepticismul care gîndește", deci, „care constă în a arăta că orice este determinat și finit este nesigur, ceva ce se clatină" *(Ibidem,* p. 96, 97).

Dacă așa stau lucrurile, scepticismul grec este unul care gîndește. Faptul nu schimbă nimic din modul său de a fi, ci numai din acela de a-l privi. Căci într-o ra-

portare abstractă la el, își pierde sensurile autentice și, depersonalizat, cade într-o condiție care este a negativismului antifilosofic. Or, scepticismul nu este o antifilosofie, ci doar o critică a conștiinței filosofice. Adevărat că din perspectiva „determinatului" și, de aceea, subiectivistă.

Scepticismul, prin urmare, se situează în poziția conștiinței individuale, cînd critica rațiunii filosofice nu este posibilă (ca adevăr) decît din punctul de vedere al conștiinței generice. Totuși, în măsura în care scepticii greci, de la *Pyrrhon* (? 360—270 î.e.n.) la *Aenesidemos* (sec. I. î.e.n.) și *Agrippa* (sec. I. e.n.), pentru a-i numi pe cei mai proeminenți, se vor fi angajat cu metodă într-o *critică* a conștiinței, chiar dacă a conștiinței individuale, îndoiala căpăta o anume universalitate. Prin *critică*, așadar, ei vor fi depășit raportarea abstractă la conștiința individuală, pentru a se aplica *subiectivității* ca atare. Astfel încît critica sceptică trece din condiția simplei îndoieli : „numai incertitudine, nu gînd opus față de ceva considerat ca valabil, nehotărîre, șovăire", în cea a analiticii subiectivității *(Ibidem,* p. 105). Argumentele, cu deosebire cele zece ale lui Aenesidemos, menite să justifice abținerea de la deliberare (sau suspendarea, *apohé,* a judecății) sînt, în acest sens, de tot demonstrative, prin incontestabila lor deschidere către un concept al conștiinței generice. Dar, firește, din orizontul sau în forma criticii conștiinței individuale. Radicală însă, în spiritul ei, aceasta trecea dincolo de forma sa abstractă.

Aplicat înregistrării deosebirilor dintre animale ca „martori" ai lumii, *primul argument* sau motiv *(trópos)* de îndoială este doar pregătitor. Abia cu cel de *al doilea,* privitor la „deosebirile care există între oameni", se intră propriu-zis într-o analitică a conștiinței. Alcătuiți, cum „se afirma", din trup și suflet, noi ne-am distinge „unii de alții în ambele aceste privințe : în privința corpului, prin forma și prin alcătuirea lui", iar în privința sufletului, tot asemenea, el fiind „un fel de amprentă a corpului, după cum demonstrează și știința fiziognomică".

Deosebindu-se prin formă și prin alcătuire, deci prin „predominanța umorilor", de unele lucruri „se bucură indienii și de altele grecii sau sciții ; unii oameni digeră mai ușor, chiar și otrăvuri („se spune că există în Atica o bătrînă în stare să bea treizeci de drahme greutate de cucută fără nici un pericol pentru viața ei"), alții mai

greu, unii nu sînt vătămați de mușcăturile animalelor și insectelor veninoase („pe Athenagoras din Argos puteau să-l înțepe scorpionii... și de asemenea păianjenii otrăvitori..."). „Demophon, care servea pe Alexandru (Macedon) la masă, cînd se afla în soare sau în baie tremura de frig, dar la umbră se încălzea" (Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, I, 79—85).

Cel de *al treilea* mod, apoi, „este un rezultat al deosebirilor dintre senzații", ochiul percepînd ceea ce nu percepe urechea, nici urechea ceea ce se simte tactil sau gustativ. Fiecare simț reproduce, în felul său, același lucru, un măr, de pildă, și toate la un loc îl percep într-o unitate firească, în unitatea tuturor calităților lui, sau mai prudent, în unitatea celor pe care le presupunem noi. Căci „nu este evident dacă are realmente numai aceste calități" (neted, aromat, dulce, galben) sau „are o calitate unică, dar ea se diversifică din cauza alcătuirii diferite a organelor de simț sau poate că are mai multe calități decît cele ce ne sînt date de simțuri, întrucît unele din aceste calități nu ne cad sub simțuri".

Dacă este unică, diversificînd-o noi și încă numai în cinci spețe, cîte simțuri avem, am greși de două ori: o dată că am diversifica-o și apoi că am face-o numai de atîtea ori, de ce nu și mai multe? Numai pentru că avem atîtea simțuri?

Dacă, dimpotrivă, sînt mai multe calități, ce ne dă dreptul să spunem că doar acestea au existență reală? În logica firii ar trebui „să existe și alte calități, care ar fi percepute de alte organe ale simțurilor, de care noi nu ne bucurăm". Așadar, și de data aceasta am fi opriți să deliberăm. Altfel, ce ne dă nouă garanția că acest măr, pe care îl percepem acum, este chiar mărul real? (*Ibidem*, I, 91—99).

Tot așa ne oprește și cel de *al patrulea mod*, „referitor la împrejurările, la dispozițiile și la stările noastre afective". Dormim sau nu, sîntem la vîrsta tinereții sau bătrîni, urîm sau iubim, ne bucurăm sau suferim, ne este sete sau nu, toate acestea și multe altele asemenea nu pot să nu aibă o legătură anume cu percepția cutărui ori cutărui lucru. Dovadă: „aceeași apă turnată pe părțile inflamate ale corpului cuiva pare fierbinte, pe cînd nouă ne pare călduță". Sau, „aceeași miere mie îmi pare dulce, dar pentru cei bolnavi de gălbinare ea pare amară" (*Ibidem*, I, 100—102).

Al cincilea mod „este cel care provine din pozițiile, distanțele și locurile“ lucrurilor și alor noastre, alor celor care le percepem. Bunăoară, „aceeași corabie pare de departe ca fiind mică și staționînd, pe cîtă vreme de aproape ni se înfățișează mare și în mișcare“; „aceeași vîslă în apă pare frîntă, iar în afară de apă ca dreaptă“; „sunetul pare altul într-un fluier, altul în flaut și altul în aer pur și simplu“. În urmare, „cine își propune să dea preferință unora dintre aceste reprezentări va încerca imposibilul. Căci, dacă emite o judecată în mod absolut și fără demonstrație, nu va fi crezut“ *(Ibidem,* I, 118—122).

Să trecem acum la cel *de al șaselea mod,* care „se întemeiază pe amestecuri“, ceea ce se cuvine luat în seamă deoarece „nici un lucru real nu ne impresionează simțurile în sine, ci întotdeauna în unire cu alt lucru“. Dar „amestecul“ schimbă reprezentarea: „același sunet într-un fel pare cînd se combină cu aerul rar și altfel cînd se combină cu aerul dens“, „parfumurile... la soare par mai pătrunzătoare decît în aerul rece“. Cînd mai socotim și „amestecul interior“, lucrurile se complică încă mai mult, căci „urechile au canale înguste și cu întorsături ce sînt tulburate de exalații vaporoase“; „există materii care se află în nări și în organele gustului, prin mijlocirea cărora percepem gusturile și mirosurile și nu le percepem nicidecum în mod curat“. Nici rațiunea nu poate să aibă reprezentări pe potriva lucrurilor, „din moment ce călăuzele ei, care sînt simțurile, sînt supuse erorii“. Și apoi, poate că, peste ceea ce și cum percep simțurile, mai vine și ea cu „propriul ei amestec“. „Vedem deci că neavînd posibilitatea să afirmăm ceva cu privire la natura reală a obiectelor exterioare, sîntem determinați să ne suspendăm judecata“ *(Ibidem,* I, 124-129).

Tot asemenea și al *șaptelea mod,* „întemeiat pe cantitatea și constituția obiectelor supuse cunoașterii noastre, înțelegînd prin constituție felurile de compoziție“ sau, mai exact, „natura reală a obiectelor“. Care să fie *natura* reală a acestora și cum vor fi fiind, dacă, „piliturile argintului“, de pildă, „luate izolat par negre, dar cînd sînt reunite pentru a constitui întregul dau senzația de alb?“. Sau care să fie natura substanțelor care intră în alcătuirea unui medicament dacă într-o anume proporție sînt benefice, iar în alta vătămătoare?

Oricum am proceda, nici de data aceasta „nu putem face o afirmație absolută despre natura reală a lucrurilor exterioare“ *(Ibidem,* I, 129—135).

Încă mai deconcertant este *al optulea mod* de abținere, întemeindu-se „pe ideea relației dintre lucruri“.

Este un fapt de simplă observație că toate lucrurile sînt în relație unele cu altele sau, mai înainte, logic vorbind, că sînt „relații“ chiar. Sînt *relații* întrucît rezultă dintr-un amestec sau, „după filosofii dogmatici“, fac parte dintr-o specie, specia dintr-un gen care în mod evident „sînt relații“. Lucrurile apoi intră într-o sumedenie de legături unele cu altele. Dar fiind relații și fiind într-un sistem de relații, cum sînt lucrurile? Nu știm, deci „trebuie să ne abținem“ de a le judeca natura *(Ibidem,* I, 135—140).

Nici *al nouălea mod* nu este mai încurajator, pentru că raritatea sau frecvența mai degrabă deconcertează decît ne procură certitudini. Făcînd parte din mediul nostru natural obișnuit, soarele nu ne miră, deși este „mult mai surprinzător decît o cometă“. Aceasta din urmă, fiindcă apare cînd și cînd, ne impresionează disproporționat cu importanța ei în viața lumii și a noastră. La fel și cutremurul, la fel și lucrurile pe care noi nu le-am văzut încă, deși ele există în alte locuri. De pildă, „cît îl uimește marea pe omul care o vede pentru prima dată!“ Sau, făcînd un „experiment“ imaginar: dacă apa ar fi rară și aurul „risipit pe pămînt cu tot atîta abundență ca și pietrele“, nu s-ar schimba scara valorilor? Și de această dată trebuie „să ne abținem de a formula o judecată în privința lucrurilor“ *(Ibidem,* I, 141—145).

În fine, *modul al zecelea* ia în seamă „regulile de viață“, obiceiurile, legile, „credințele legendare“ și „presupunerile dogmatice“.

Noi, oamenii, ne folosim de lucruri ca oameni, deci în conformitate cu natura noastră, după legile ei și în vederea folosului nostru. Reguli de conduită, legi, obiceiuri, credințe, presupuneri, toate acestea ne individualizează față de lucruri, dar și ca oameni, pe unii în raport cu alții: legea, „o convenție scrisă între cetățenii unui stat“, are valabilitate numai în limitele acestuia; credințele și obiceiurile religioase ale grecilor sînt deosebite de cele ale etiopienilor sau perșilor, inzilor sau sciților. „La locuitorii din Taurida scitică străinii erau sacrificați zeiței Artemis, dar la noi, la greci, este interzis de a omorî un

om într-o incintă sacră". Oameni din locuri diferite, adesea chiar de același neam dar trăitori în alte vremuri se îmbracă altfel, mănîncă altfel, își reglementează altfel relațiile familiale și cetățenești. „Perșii socotesc că este cuviincios să se facă uz de haine pestriț colorate și ajungînd pînă la picioare, pe cîtă vreme noi, grecii, socotim acest lucru necuviincios". Sau, în privința legilor, „la romani, acela care a renunțat la averea părintească nu plătește datoriile părintelui, la rodieni însă plătește în orice caz".

Același neam, chiar, are legi, credințe, obiceiuri, „presupuneri dogmatice" diferite în funcție de timp sau de punct de vedere: poetic, filosofic, și încă filosofic epicurian, filosofic stoic, filosofic cirenaic etc. Astfel, „într-o povestire «afirmăm» că Zeus este reprezentat în unele mituri ca tatăl oamenilor și al zeilor, iar în altă parte (*Iliada*, XIV, 201) se spune că: «Okeanos este obîrșia zeilor; Tethys, născătoarea lor»". Poeții prezintă pe zei ca „săvîrșind adultere", dar „legea la noi interzice aceste fapte". „Se obișnuiește, la noi, a se cere de la zei bunuri, în vreme ce Epicur spune că divinitatea nu ia aminte la noi". „Unii filosofi declară că există un singur element, alții că elementele sînt infinite la număr", unii mai spun că „sufletul este muritor, alții afirmă nemurirea lui, unii cred că lucrurile de pe pămînt sînt cîrmuite de pronia zeiască, alții că întîmplările se desfășoară fără nici o providență" (*Ibidem*, I, 145—163).

De partea cui să stea adevărul, dacă nu, ce este, ce poate fi adevărul? Sau ce șanse de credibilitate are, cînd îl admitem, dacă este în funcție de atîția factori, contradictorii chiar în limitele aceleiași conștiințe, încît numai dacă am forța logica și bunul simț l-am putea admite?

Filosofii dogmatici însă (adică, din punct de vedere sceptic, aristotelicienii, stoicii și epicurienii, cu precădere), lucrînd cu o prezumție necontrolată, vor fi lăsat de o parte cercetarea garanțiilor lui și ale cunoștinței, în genere. Angajați prea necritic, deci imprudent, în explicație ei vor fi ignorat că aceasta însăși trebuia explicată.

De aici și starea contradictorie a filosofiei dogmatice: absolutizînd, ea relativează, vrînd să dea certitudine, la orice speranță, dorindu-se o întemeiere, nu reușea să fie decît demolatoare. În consecință, în loc să călăuzească, descuraja orice inițiativă.

Prea severă (nedreaptă chiar) atîta cît se raportează la o filosofie sau alta, critica sceptică este perfect întemeiată în execuția pe care o face dogmatismul în principiul său. Dar, totodată, scepticismul însuși, ca în altă vînătoare a lui Acteon, intră sub incidența propriei critici.

În măsura în care se exercită critic, scepticii greci aduc în cîmpul analiticii filosofice conștiința într-o condiție formală. De aceea, în limitele criticii, ei țin încă de acea propedeutică necesară oricărei construcții filosofice. Întrucît însă, de la o procedare dogmatică : atașarea necritică (sau prea puțin critică) la o opinie ei trec la alta, descurajarea oricărei opțiuni și, în consecință, a oricărei construcții, ei înlocuiesc un dogmatism cu altul, poate mai ruinător.

Ceea ce ar corespunde filosofiei practice (morale) o probează îndeajuns, cu atît mai mult cu cît scopul scepticismului era direcționarea vieții. „Scopul scepticismului constă în netulburarea raportată la opinii, în simțirea echilibrată, atunci cînd este vorba de lucruri pe care sîntem siliți să le îndurăm".

Direcționat de viață, scepticismul n-ar îndemna la refuzul lumii, pentru că, dincolo de noi și de părerile noastre, lumea este așa cum este. Scepticul, prin urmare se supune ca oricare „imperiului necesității" : „tremură de frig sau suferă de sete și îndură și alte neplăceri de felul acesta".

Dar suferința lor este mai mică decît a „oamenilor de rînd", care „sînt stăpîniți de două nenorociri, și anume de ceea ce pătimesc și, nu într-o mai mică măsură, de faptul că ei cred aceste nenorociri prin natura lor" *(Ibidem*, I, 25 ; 29—30). Neatașați unor opinii, ei nu numai că ar elimina un rău din cele două, ci ar diminua și pe celălalt, prin relativizare. Bunăoară, ferindu-se să socotească ceea ce este vătămător într-un moment dat ca potrivnic prin natură, îl va crede pasager și, tot asemenea, evitînd să creadă în puterea binefăcătoare a unui lucru sau a unei împrejurări nu va suferi odată cu încetarea sau schimbarea acțiunii acestora. Căci, la rigoare, nu se poate hotărî între ceea ce este numai bun sau numai rău.

„Dogmaticii", aproape fără excepție, admit că „binele este util" și, deci, „demn de ales". Cînd însă încearcă să spună ce anume este, „ei se cufundă într-o polemică fără ieșire, unii afirmînd că binele este virtutea, alții că e plăcerea, alții lipsa de durere, iar alții, alte lucruri".

Tot la fel și în definirea răului, dogmaticii substituie esenței lui „unele dintre atributele sale posibile“ *(Ibidem,* III, 175—176).

Neînțelegîndu-se în privința naturii binelui și răului, dogmaticii par a se acorda în admiterea lor ca existînd în sine. Numai că ei se unesc tocmai în ceea ce este cu mult mai greu decît orice de dovedit. Diversitatea reprezentărilor arată îndeajuns că nu poate să fie ceva bun de la natură sau, oricum, nu știm noi, pentru că, de-ar exista, oamenii s-ar raporta similar la unul și același. Însă „unii consideră că binele constă în buna stare a corpului, alții în plăcerile culcușului, alții în a mînca lacom, alții în băutul vinului, alții în jocul cu zarurile, alții în setea de avuții“. Filosofii, la rîndul lor, nu se deosebesc prea mult de „profani“, unii găsind că „plăcerea este un bine“, alții însă că „ar fi de-a dreptul un rău“. Alții, peripateticii, spun că sînt „trei feluri de bunuri“ : ale sufletului, virtuțile, ale corpului, „sănătatea și altele asemănătoare“ și, în fine, bunuri exterioare, „ca prietenii, bogăția...“. Stoicii însă, deși admit și ei tot trei specii, se separă de aristotelicieni în identificarea lor *(Ibidem,* III, 179—182).

Așa stînd lucrurile, ce mai este binele, ce este și răul, care sînt criteriile care despart binele de rău ? Ca și în perceperea lucrurilor, totul este relativ la stări și circumstanțe, la obiceiuri și la convingeri, la climă și la mediul geografic.

Perseverînd în acceptarea binelui și a răului în sinele lor, dogmaticii se văd însă contraziși mai la tot pasul, ceea ce dovedește că nu se poate trăi fericit urmîndu-le doctrina.

Greu de știut ce este ea însăși ca stare pozitivă, dacă chiar este, fericirea, în consecință, nu se poate defini decît în mod negativ : ca *ataraxia,* eliminare a tulburărilor produse prin atașare la varii opinii, și ca *àpatheia,* imposibilitatea dobîndită prin stingerea dorințelor și a pasiunilor.

Îndreptățită, critica sceptică a dogmatismului moral nu atinge mai puțin scepticismul însuși. Căci unui dogmatism filosofia sceptică îi opune sau îi substituie altul, altfel construit, cu alte mijloace, dar în cele din urmă asemenea celuilalt. Scepticismul, prin urmare, nu venea ca o alternativă, nici chiar, dacă se poate spune așa, ca

un dogmatism ceva mai seducător. Ba, prin relativism și prin subiectivism, poate și printr-un anume agnosticism moral, praxeologic, pierdea în fața aristotelismului, a stoicismului, a epicureismului. Totuși, în raport cu acestea, scepticismul își crea un enorm avantaj din conștiința critică, aproape o critică a rațiunii morale, cel puțin în latura sa propedeutică. Și nu numai morale, pentru că scepticismul grec era ca o conștiință critică a întregii filosofii, ca o alta bufniță a Minervei. Era încheierea, dar nu în slăbiciune, ci în forță, pentru că, prin scepticism, gîndirea greacă se filtra într-un program deschis. Astfel încît, ca Zarathustra nietzschean discipolilor săi, prin scepticism, „duhul" elin, parcă, șoptește : „vouă vă zic, părăsiți-mă dacă vreți să mă regăsiți !".

3. *O problemă de limbă*

Filosofia romană apare mai tîrziu decît cea a altor popoare din același timp istoric. Grecii, bunăoară, aveau cîteva secole de exercițiu și un rafinament de speță rară cînd romanii fac primele gesturi de reconstrucție a lumii după regulile iubirii-de-înțelepciune. Chiar dacă am împinge cu mult înapoi, către Ennius, începuturile filosofiei romane, acestea ar fi cam la un secol și mai bine după ce grecii intraseră în nemurire cu Platon, cu Aristotel. Faptul în sine nu are nimic devalorizant, pentru că *mai tîrziu* nu este neapărat un blestem, după cum nici *mai înainte* un privilegiu. Fiecare popor intră în istorie în timpul său, își are timpul său și, deci, propria șansă. O cultură este majoră sau minoră nu după vîrstă, nici după dimensiuni. De aceea, înainte, în ordinea importanței, trebuie să treacă alt criteriu, „calitativ-structural" (Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 262). În urmare, poate fi majoră sau minoră după cum se construiește ca un „cosmoid" sau, altfel spus, după șansele pe care singură și le dă sau și le descoperă de a face concurență ontologică lumii în sine.

Intrînd mai tîrziu în istorie și încă, în prelungirea celei grecești, dacă nu, mai degrabă, în analogie cu ea (prin participare la ea), filosofia romană nu era neapărat sortită precarității. Pentru că venea mai tîrziu și se va fi construit după modelul gîndirii grecești nu însemna că, originar, era fără posibilități de individualizare.

Vecinătatea Greciei și transmisia culturală puteau fi, abstract vorbind, piedici de netrecut în calea filosofiei romane. Grecia fascina și descuraja, totodată. Era fructul

rîvnit și de aceea, zicînd după Gauguin, părea mereu păcatul.

Eșecul romanilor, ca și al grecilor, căci o filosofie mimetică ar fi fost o înfrîngere și pentru unii și pentru alții, eșecul, așadar, este făcut imposibil mai întîi de către filosofii eleni. Dacă tot ce lucraseră ar fi fost repetabil și dacă în universul pe care îl vor fi reconstruit nu mai era loc decît pentru „umbre" sau „cópii", prima afirmare a filosofiei nu era și prima sa înfrîngere ? Căci un univers neîncăpător sau cu structuri inerte, care nu erau decît reproductibile, care nu se modificau ele însele în actul perceperii și al instrumentării lor din alt orizont și în vederea altuia, un asemenea univers nu avea șansă valorică, deci ontologică, dar, firește, în ordinea unei ontologii a operei. Grecii însă vor fi configurat un univers al filosofiei deschis în stare să se sporească pe sine, asemenea *logos*-ului heraclitic al sufletului. Măreția lui, de aceea, în această perspectivă, ține de capacitatea sa de esențializare printr-o operațiune de continuă detemporalizare și despațializare. Într-un cuvînt, de deelenizare.

Șansa, așadar, nu-i stătea în asumarea unei condiții arhetipale sau nu a acesteia în absolut (similiplatonice) ; Grecia filosofică nu putea fi nicicînd mai aproape de sine decît ieșindu-și din existența determinată. Afirmarea ei nu era mai autentică decît în continua ei negare, ca autonegare însă, prin deschidere, prin transfigurare, prin sporirea de sine. Căci Grecia filosofică devine în mai mare măsură decît este.

Aceasta, paradoxal, tocmai prin depășirea condiției istoric-temporale în cea *sistematică*. Grecia, altfel spus, trece cu atît mai mult în termenul devenirii, cu cît se statornicea în acela al constituției conștiinței filosofice. De aici și refuzul structural al regimului filosofiei „de școală". Gîndirea greacă nu putea fi urmată, ci numai dezvoltată. Unei (unor) conștiințe mimetice nu i se (nu li se) dezvăluia. Dacă romanii ar fi ales să preia și să adapteze, ei n-ar fi adus în spațiul lor decît o copie a gîndirii grecești, ar fi eșuat cîteva secole fără întrerupere, mimînd doar, într-o naivă inconștiență.

Or, cu toate că după model grecesc, filosofia romană este altceva și altfel. Romanii n-au făcut filosofie pentru că filosofie făcuseră și grecii. Poate să pară ciudat, dar, cu toate că după model grecesc, ea nu este o simplă copie.

În alt cronotop istoric, în „personanță“ cu altă mentalitate și în structurile altei limbi, filosofia romană nu avea cum să fie ea însăși, dar mimetică.

Valoarea paradigmei grecești în „decuparea“ și „organizarea“ universului filosofic roman nu poate fi contestată sau nu fără ca originalitatea acestuia din urmă să nu fie compromisă. Situație contradictorie s-ar părea, de îndată ce originalitatea e condiționată de „determinismul“ unui model. Numai că, în acest caz sau, generalizînd, în relația dintre două culturi, „modelul“ nu funcționează cauzal. Filosofia romană, deci, nu are față cu gîndirea greacă dependența efectului. Ea își va fi urmat propriei cauze, care era istoria romană.

Nici un popor nu poate să trăiască filosofic într-o filosofie împrumutată sau adaptată. Reconstrucție a modului de a fi și de a gîndi al fiecărui popor, filosofia (cultura, în genere) se constituie emergent. De aici nu rezultă incomunicabilitatea și divergența de principiu a „decupajelor“ filosofice. În mai mare măsură individualitatea le este condiționată de comunicabilitate și de unitate, mai exact de convergență, decît de îndreptarea centripetă. Geneza interioară ar cădea din sens, ca închidere și particularizare. În concept autentic, ea este acea mișcare pe „verticală“, dinspre individualitatea abstractă către universalitatea concretă. De aceea, mai curînd decît în deosebire, filosofiile, așa-zicîndu-le, naționale sînt în identitate.

Dincolo de timpul istoric și de geografie, dincolo și de determinațiile etnopsihice, structuri universale și motive comune, aceeași logică a construcției le pun sub semnul identității, dar ale identității concrete. Căci, prinse formal într-un sistem, ele sînt ireductibile tocmai prin deschiderea către universal. Identitatea, deci, nu vine din participarea la un model unic, ci din convergența lor. Eșecul explicației difuzioniste, ca într-o pedagogie a creerii, este instructiv. Detaliind, chiar atunci cînd poate fi identificată exact, difuziunea culturală (influența) nu determină mutații esențiale sau nu se exercită pînă nu este integrată în sistemul „receptorului“. De aceea, influența nu se autentifică decît prin renunțare la condiția sa. Ea nu se manifestă în ordinea unui determinism abstract, nu capătă realitate (sau nu dă realitate) absorbind „materie“ autohtonă, ci prin trecere în „sîngele“ culturii în al cărei organism intră. Așadar, șansa exercitării sale stă

în anularea regimului de existență proprie. Putînd să aibă rol nu numai catalizator, ci și de construcție, oricum, transmisia culturală accentuează, nu și determină universalitatea unei culturi, pentru că universalitatea este realitate emergentă și nu imergentă. La universalitate se ajunge, iar nu se pornește de la ea. Universalitatea se construiește din interior, fiind devenirea în concret (ca totalitate) a individualelor. Mai curînd decît o paradigmă, ea este un proces, acela de universalizare a individului.

Revenind, filosofia romană va fi receptat modelul grecesc, dar condiția sa este cu totul alta decît cea a unei simple cópii. *Interpretatio Romana*, de altminteri, dă îndeajuns de bine seama de gestul roman recreator, de îndată ce nu va fi fost o mișcare de translație, ci de „tălmăcire“, adică de integrare a filosofiei grecești. Refuzînd-o, presupunînd că refuzul era posibil, romanii trebuiau să ia totul de la început. În urmare, ca într-o altă veșnică reîntoarcere, din nou (dar în spațiu roman) s-ar fi ivit un Thales, din nou un Heraclit, din nou un Socrate.

Istoria gîndirii în universalitatea ei însă este o reluare a „elanului“ sau a elanurilor originare pe o „axă“ care unește într-o singură mișcare, a devenirii, cele trei tăieturi temporale : trecutul, prezentul și viitorul. Trebuie să admitem, de aceea, „că există o tradiție filosofică esențială, o perenitate a gîndirii umane la care orice gînditor și orice mișcare de gîndire contribuie și conferă un nou elan nu numai prin experiență, adevăruri și fapte noi, dar și prin repunerea în discuție a adevărurilor vechi, prin modalitatea nouă de a le aborda, chiar și prin erorile și ereziile lor“ (Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, I ,p. 20, 11).

Luînd-o de la început, romanii ar fi făcut-o numai prin căderea din timpul lor istoric și din cel al filosofiei. Originalitatea, în acest caz, deși în aparență cu mai multe șanse, în realitate era artificială și perfect superfluă, ca redescoperirea descoperirii. Ce rost putea să aibă repetarea acelorași experiențe și cît faptul, prezumîndu-l, era în măsură să sporească valoric universul filosofiei în genere și, în particular, pe cel al filosofiei romane ?

Reluarea de la capăt era menită să închidă și nu să deschidă, să izoleze și nu să integreze, să taie căi cola-

terale și înfundate, iar nu să facă posibilă universalizarea acestei experiențe și sporirea în universalitate a celei produse deja. Căci prin refuzul asimilării (sau interpretării) tradiției, filosofia romană ar fi pierdut ea însăși șansa universalității și, totodată, ar fi întîrziat procesul de universalizare a gîndirii grecești, de „dezbrăcare" a acesteia de forma determinantă a sa, pentru a se dezvălui ca idee „pură", adică. Sau, în alte cuvinte, de a-și depăși condiția istorică în alta sistematică. „Interpretarea romană", deci, avea să fie prima mare supunere la probă a „traductibilității" gîndirii grecești, ceea ce vrea să spună — a universalității ei.

„Intraductibilă", filosofia greacă (și generalizînd, oricare, din orice timp și loc) ar fi rămas în limitele (în determinațiile) sale istorice într-o identitate de sine abstractă și stearpă. Or, poate cea dintîi virtute a unei filosofii stă în capacitatea sa de autodevenire sau, pentru a zice astfel, după Constantin Noica, de a fi „spornică" (*De caelo*, p. 23 și urm.).

Ceea ce n-a sporit, ceea ce nu sporește nu va fi existat și nu există valoric, n-a fost și nu este istorie în toată autenticitatea sa. Nu determină nimic sau nimic esențial, deci, cu viața proprie, în măsură, la rîndul său, să sporească valoric.

Filosofia romană nu are, ce-i drept, măreția celei grecești. La prima vedere, chiar dacă nu pare a fi o copie, oricum aduce cu o replică, de vreme ce are cam același relief sau, cel puțin, aceleași elemente, numai că altfel dispuse. Ca în filosofia greacă, bunăoară, și în cea romană există un pythagorism, un platonism, un aristotelism, există o școală (o mișcare, mai degrabă) stoică, o alta epicuriană, o îndreptare sceptică, un probabilism. Numai că toate acestea, pentru a nu mai vorbi de fiecare în parte, altfel structurate, cu alte accentuări, nu se organizează ca în spațiul grecesc. În platonismul sau în aristotelismul de construcție romană, la rigoare nici chiar în stoicismul de la Seneca la Marc Aureliu nu sînt recognoscibile modelele tradiționale. Doar platonismul, ca probă : ce îl leagă pe cel atenian sau, mai exact, pe cel al lui Platon de platonismul ciceronian din *Visul lui Scipio* (în *De republica*) sau de cel al lui Apuleius din *De Platone et eius dogmate* ?

Privite ca sisteme, apoi : filosofia greacă, centrată în platonism și aristotelism, și cea romană, cu stoicismul ca

dominantă și, încă, fapt deloc minor, cu un stoicism moral, cu unul deci fără *Chrysippos sau logica,* între cele două sisteme, așadar, nu este nimic (ori mai nimic) care să facă posibilă comparația valorică. Dar cele două sisteme, filosofii nu par a fi echivalente, nu sînt echivalente dacă cea romană este privită din interiorul celeilalte, ca model.

Or, cu toate că, în absolut chiar, gîndirea greacă este superioară celei romane, aceasta din urmă nu este ceea ce este prin regimul copiei și nu are doar atîta valoare cîtă are copia. Că lumea romană nu avea a produce o filosofie de tipul și, astfel, și de valoarea celei grecești este adevărat. Însă una era Grecia (sau umanitatea greacă) și alta Roma (cu umanitatea romană).

Altă istorie, altă mentalitate, altă „geografie" chiar, toate acestea nu aveau decît a determina un alt mod de interpretare a lumii sau de interogare a lumii și asupra ei. În consecință, filosofia romanilor va fi fost așa cum va fi fost pentru că era întrebarea și răspunsul lor. Întrebîndu-se și răspunzîndu-și „grecește" n-ar fi provocat o devalorizare a modelului și, din partea lor și pentru ei, un refuz al filosofiei ?

Hegel avea să le conteste orice aplecare metafizică pentru că ar fi fost prizonierii unei „concepții" despre lume „inapte de filosofie speculativă". „În strînsă legătură cu concepția despre lume" (cu mentalitatea, s-ar putea spune astăzi), filosofia îi urmează, preluîndu-i structurile, dar și, odată instituită, forțînd-o să și le modifice după cele ale sale. Ceea ce însă Hegel aplică lumii grecești nu mai face în ordine romană. Aici, cele două mișcări sînt separate, cea de a doua este eliminată pentru a fi reținută doar prima, care, operațională și „adevărată", dar prin cealaltă și laolaltă cu ea, prin absolutizare își pierdea din valoare. Dovadă chiar anularea abstractă a filosofiei romane pentru că ar fi fost lipsită de o „concepție despre lume" în stare să se transfigureze metafizic. „Roma a avut numai principiul stăpînirii abstracte ; astfel spiritului roman nu putea să-i convină decît un dogmatism care era clădit pe un principiu construit de forma intelectului și valorificat, aplicat de ea. Filosofia stă astfel în strînsă legătură cu concepția despre lume. Lumea romană, care omora în sine individualitatea vie a popoarelor, a produs, fără îndoială,

un patriotism formal și virtutea lui, precum și un sistem dezvoltat de drept; dar filosofie speculativă nu putea ieși dintr-o astfel de moarte; doar buni avocați și morala lui Tacit..." *(Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 10).

Mai înainte de toate ar fi de discutat dacă chiar aceasta era mentalitatea romană. Presupunînd-o însă a fi fost în linii mari asemenea, ar urma să fim mai prudenți în explicarea filosofiei prin ea, de îndată ce acesteia nu-i va lipsit, totuși, fiorul metafizic și conștiința critică.

De bună seamă că filosofia nu putea ieși din „moartea" individualității, dar în forma ei morală în stoicismul de la Seneca la Marc Aureliu, cu deosebire, nu era, parcă, a înverșunare în contra pierderii omului?

Pe de altă parte, apoi, filosofia romană nu-și afla „matricea" ei stilistică printr-o exercitare critică, deci antidogmatică, și aceasta, paradoxal, mai înainte de a se construi? Căci, fapt mai puțin obișnuit, romanii nu „decupează" orizontul filosofiei lor pe măsura ce îl construiesc, din interior, ci mai înainte și, întrucîtva, din afară sau, oricum, ca pe o formă pură, dacă se poate spune așa. Iar aceasta, oricît ar părea de ciudat, prin aceea ce se numește nu prea potrivit, datorită devalorizării termenului, electismul ciceronian.

Ce-i drept, *Cicero* (106—43 î.e.n.) ține de platonism, ca și de aristotelism, de pythagorism și de stocism, dar și de scepticism și de probabilism. Eclectismul însă, presupunîndu-l deocamdată, nu este decît metodic. De altminteri, Cicero nici nu putea săvîrși delimitarea orizontului roman decît în acest mod.

Opțiunea pentru o filosofie anume, pentru platonism sau aristotelism, pentru stoicism sau pythagorism ar fi însemnat punerea gîndirii romane în dependență de un model anume, determinat, reducerea ei, de fapt, la ingrata condiție a epigonului. Cicero își va fi dat seama cu uimitoare exactitate că romanii și-ar fi refuzat șansa unei filosofii proprii atît prin ruptura cu Grecia, cît și prin simpla prelungire a spiritualității ei. Parcă fără de ieșire și inerțială, situația aceasta atît de problematică nu oferea decît o soluție pentru depășirea sa. Cicero nu numai că a identificat-o exact, dar a și „experimentat-o", fixînd astfel „tiparul" gîndirii romane. El, prin urmare, își va fi dat seama că nu avea de ales decît între totul sau nimic, între ansamblu (întreg) și parte.

Alegerea, poate, era deja făcută, în principiul ei, de vreme ce Cicero trebuia să procedeze numai astfel cum a procedat. Anume să aducă în spațiul roman (să interpreteze roman) întreaga filosofie greacă în sistemul ei și ca sistem.

Lucrînd cu toate și asupra tuturor, Cicero putea să circumscrie (să decupeze) un alt orizont pentru care școlile sau direcțiile filosofice tradiționale treceau în condiție de „pietre" de hotar. Căci transferîndu-le pe toate, el le trecea determinațiile strict istorice în condiție secundă pentru a le promova pe cele universale. În alte cuvinte, pythagorismul sau platonismul, aristotelismul sau stoicismul nu-l interesau ca reconstrucții, ci, mai întîi, ca tipuri de reconstrucție a lumii și omului.

Dacă s-ar fi îndreptat către o filosofie anume, el ar fi riscat mimetismul și, prin acesta, eșecul. O direcție anume putea fi stoică sau epicuriană, platonică ori aristotelică, dar nu filosofia în totalitatea ei, filosofia ca sistem, și drept conștiința de sine a lumii romane.

Alegerea lui Lucrețiu (deci epicureismul său), ea însăși întemeietoare, nu avea a fi, de aceea, decît după cea a lui Cicero. Lucrețiu este primul filosof roman, dar întemeietorul, acela care a decupat orizontul, a fost Cicero, de îndată ce, cu el, filosofia grecilor trece din regim de fapt de cultură în acela de structură mentală. Cicero schimbă mișcarea de imergență culturală într-una de emergență (în ordinea mentalității). El recepteazā tot ce putea fi receptat cultural, dar nu face aceasta decît pentru a interioriza și transfigura. Astfel că, în cea de a doua mișcare, filosofiile tradiționale grecești par să vină dinlăuntrul mentalității romane.

Cînd, totuși, Cicero dă semne de adbicare de la neutralismul său, parcă, metodic, înclinînd către probabilism, faptul nu contravine principiului, ci, în contra așteptării, îl confirmă. Proiectul unui „ecumenism filosofic" nu avea nici o șansă, lipsit de logică anume (Alain Michel, *La philosophie en Grece et à Rome de 130 à 250* în *Histoire de la philosophie* I, p. 813). Or, numai probabilismul era în măsură să fie, în condițiile date, o asemenea logică. Avem, de altminteri, mărturia lui Cicero însuși : „în ce mă privește, voi rămîne la punctul meu de vedere și, nefiind supus normelor unei anumite doctrine filosofice căreia să mă plec vrînd-nevrînd, în orice

problemă, ce mi se pare mai aproape de adevăr" (*Tusculane*, IV, 4).

Preferința pentru oricare altă filosofie în acest timp al întemeierii putea să ducă la mari dificultăți și, în cele din urmă, la eșec, întrucît o nouă filosofie nu avea cum să înceapă, istoric și epistemologic, prin a fi platonică sau aristotelică, stoică sau epicureică. În oricare situație, ar fi fost o prelungire a celei anterioare, grecești. „Tăietura", în acest caz, ar fi fost amînată, căci o interpretare de un fel ori de altul ar fi exprimat o opțiune individuală, subiectivă și accidentală. Dar, deocamdată, era nevoie de o operațiune menită să contureze, cum se zice astăzi, „orizontul de așteptare" al filosofiei romane. Probabilismul părea cel mai în măsură s-o facă, fiind mai mult o metodă decît o construcție sau o interpretare de tip clasic, cel puțin. Aceasta întrucît, nici „dogmatică", nici „sceptică", filosofia neoacademicilor (probabilistă) aducea mai degrabă cu o „metodă" de a ne conduce bine mintea decît cu o filosofie ca interpretare a lumii și omului.

Distingînd între *reprezentarea probabilă*, *reprezentarea probabilă și verificată* și cea *probabilă, verificată și irevocabilă*, neoacademicii (cu deosebire, *Carneades*, ? 215 — ? 130 î.e.n.) nu urmăreau stabilirea adevărului sau nu aceasta în primul rînd, ci pregătirea conștiinței critice în fața lumii.

Mijloacele și calea nu erau cele mai potrivite, mai cu seamă datorită evoluției probabilismului, similisceptice. Însă dincolo de instrumentarea celor trei „grade" sau „niveluri" ale reprezentării probabile, în îndoiala metodică a neoacademicilor, Cicero va fi deslușit garanția lucrării în așa fel încît *interpretatio Romana* să poată aspira la realitate valorică.

Săvîrșirea „decupajului" prin raportare critică (metodică) la universul grec al sensurilor filosofice era prima mișcare, de tot necesară, dar nu suficientă. Probă, angajarea lui Cicero și a întregii filosofii romane în înfăptuirea celei de a doua, care, în „durată lungă", va avea o importanță hotărîtoare pentru destinul filosofiei. Nu este prea mult spus dacă ținem seama de faptul că această a doua mișcare era totuna cu trecerea filosofiei din limba greacă în limba latină.

Cu prima mișcare, filosofia romană se desfăcea de modelul grec, particularizîndu-se. Cu cea de a doua însă, ea începe să se afirme universal.

Mîndru de virtuțile limbii latine, Cicero pare mult prea încrezător în șansele ei : „simt, și am spus-o adesea, că limba latină nu numai că nu este săracă, după cum se consideră în genere, dar este chiar mai bogată decît limba grecilor“ *(De finibus,* I, 3).

Orgoliu ? Poate că da, cel puțin în latura confesivă a apologiei. Dar dacă luăm în seamă destinul istoric al limbii latine, angajarea frenetică a romanilor de la Cicero la Seneca în forțarea filosofiei să intre în spațiul altei limbi pare să fi fost determinată de structuri a căror „intenționalitate“ poate fi numai înregistrată, nu însă și judecată sau nu judecată abstract. Căci înlocuirea de către latină a limbii grecești nu era o uzurpare a acesteia și nici spre paguba filosofiei. Dacă așa s-a întîmplat și dacă această „întîmplare“ avea să dureze un timp îndelungat, pînă către veacul al XVII-lea, iar limbajele moderne se configurează înăuntrul limbilor „vulgare“ (naționale) după model latin, atunci așa trebuia să fie. Cum ar fi evoluat filosofia altfel, deci în structurile limbii în care se născuse, este greu de prezumat sau, oricum, inutil. Cît se mai regretă întorsătura lucrurilor, se face abstract-anistoric.

Or, susținută de împrejurări socio-politice favorabile (Imperiul și romanizarea, mai întîi, apoi, în cursul Evului Mediu, ecumenicitatea bisericii de apus), dar și de virtuțile proprii : „prin transmiterea structurilor propoziției libere, ale coordonării și ale subordonării în frază, ea a reprezentat o comunitate de logică și de arhitectură mentală“, limba latină a trecut filosofia greacă dincolo de limitele limbii ei și ale timpului ei. „Roma este aceea care a făcut să pătrundă filosofia greacă în filosofia medievală“ (Raymond Bloch, Jean Cousin, *Roma și destinul ei,* 2, p. 323, 268). Și, totodată, prin filosofia medievală și prin latina medievală „Grecia“ și „Roma“ treceau cu structurile lor în fundamentele spiritului modern. Primii filosofi ai epocii moderne mai scriu, de altminteri, în latină sau, ca Descartes, în latină dar și în limba „vulgară“.

Mîndru de virtuțile latinei, de data aceasta Cicero nu mai pare dispus să recunoască superioritatea greci-

lor. Nu împinge însă orgoliul prea departe, pînă la ignorarea a ceea ce latina (filosofică) datora elinei?

În dependență de limbajul filosofic al grecilor, chiar din punctul de plecare latina urma a se individualiza. Cicero era convins că, lipsită de un limbaj propriu, filosofia romană ar fi fost o pretenție vană. Căci asemenea oricărui exercițiu uman, filosofia avea nevoie de un limbaj al ei, altul decît cel natural-autohton, însă venind din acesta. „Pentru a nu mă referi la domeniile de elită proprii oamenilor liberi, nici chiar meșteșugarii nu și-ar stăpîni meseria dacă n-ar utiliza termeni necunoscuți nouă, dar proprii meseriei lor. Astfel, agricultura de care s-ar înspăimînta orice om rafinat și elegant a desemnat situațiile proprii ei cu termeni noi. Cu atît mai necesară este terminologia pentru filosof. Căci filosofia este meșteșugul vieții, iar cei care discută despre ea nu pot să-și extragă cuvintele din for. Stoicii au inventat în acest domeniu cel mai mult dintre toți filosofii, iar Zenon, maestrul lor, n-a descoperit idei propriu-zise, ci mai degrabă cuvinte noi" *(De finibus*, III, 2).

Grecii, la vremea lor, vor fi avut o sarcină infinit mai grea și mai ușoară, deopotrivă. Grea, întrucît, neavînd un model, au fost nevoiți să inventeze aproape în mod absolut; și ușoară, oricît ar părea de ciudat, din același motiv care o făcea atît de dificilă.

Grecii avuseseră șansa de a lucra ca o divinitate a începuturilor. Spațiul de mișcare era aproape nelimitat sau, oricum, lipsit de limita pe care un model o punea. Romanii, la rîndul lor, retrăiesc aceeași dramă, însă la alt nivel. Și pentru ei creația în ordinea limbajului era o sarcină grea și ușoară, totodată. Numai că sarcina lor era ușoară și grea, în același timp, pentru că aveau un model: ușoară întrucît exista o istorie exemplară (istoria greacă) și grea în măsura în care filosofia romană nu putea să vorbească decît în limba romanilor. Era, așadar, nevoie de un gest radical, iar Cicero a înțeles să-l facă.

Pericolul mimetismului pîndea mai peste tot: În cazul în care se împrumuta (se copia) limbajul filosofic al grecilor se risca abdicarea de la condiția proprie, de la rigorile și responsabilitățile istoriei romane.

Va fi întotdeauna bine să folosim termenii care semnifică exact: „este legitim să utilizăm un cuvînt latin

potrivit". Însă „nu va fi cazul să traduci, ca traducătorii nepricepuți, un cuvînt grec printr-unul latin, dacă există un termen consacrat pentru ideea respectivă. Eu unul utilizez, de obicei, dacă n-am altă posibilitate, mai multe cuvinte latinești pentru a exprima o idee desemnată de greci printr-un singur cuvînt" *(De fin.*, III, 4). Dar aceasta cu prudență maximă, pentru a nu sacrifica precizia și claritatea. Între a vorbi imprecis, dar neapărat latinește și a folosi cu profit maxim în ordinea limpezimii și a rigorii termenii grecești este preferabilă cea de a doua variantă. Și, în genere, exactității nu trebuie să-i fie preferat nimic altceva, localismul cu orice preț sau „limbajul colorat" nefiind sfetnici prea buni. Înclinația către „limbajul colorat", de altfel, este „puerilă", fiindcă numai „capacitatea de a vorbi clar și precis este proprie omului învățat și inteligent" *(De fin.*, III, 5).

O dată stabilite regulile metodei, pentru a le numi astfel, Cicero cônfigurează un limbaj filosofic în orizont latin care este, poate, marea sa operă.

Latina își crease „prin Plaut, Terențiu, Ennius etc. un număr suficient de mare de cuvinte abstracte, în care Cicero avea să pună conținutul ideilor filosofice". Dar încercărilor înaintașilor săi în filosofie „le lipsea o latină filosofică. Aceasta este creația lui Cicero, aici stă titlul său de glorie" (M. D. Lișcu *L'éxpression des idées philosophiques chez Cicéron*, p. 7—8).

Numite *katalepsis* în filosofia greacă, în speță în cea stoiciană, „cunoștințelor noastre despre lucruri", în latină, socotea Cicero, li s-ar putea zice *comprehensio-comprehensiones, perceptio-perceptiones*: „această *katalepsis* pe care o vom numi, traducînd literal, *comprehensio-et istam katalepsin, uerbum e uerbo experimentes comprehensionem dicemus*" *(De fin.*, III, 5 ; *Academica priora*, 10).

Tot filosofii greci, mai exact stoici, vor fi sugerat și *notio* sau *notitiae rerum*: „numim noțiuni *(notiones)* ceea ce „la greci era *énnoia* ori *prólepsis*" *(Topica*, 7 ; *Acad, pr.* 10). *Enárgheia*, vedere clară și distinctă, claritate, evidență (Platon, *Politicul*, 277 c) trece la Cicero în *euidentia* și *perspecuitas*: „folosim dacă vreți perspicacitate și evidență" — perspecuitatem aut euidentia Acad. *pr.* 6). Suspendării sceptice (ca și probabiliste) a judecății, *epohé*, face să-i corespundă *dubitatio* sau *adsensionis retentioviar* pentru *doxa* află *opinio (Ibidem*, 18 ; 45). *Omologhia* (acord, adeziune, convenție) devine *conuentia* și

conuergentia: „binele constă în ceea ce grecii numesc *omologhia,* iar noi, latinii, *conuergentia*" *(De fin.,* III, 6).

Pitanos, termenul central al filosofiei neoacademice, își află echivalentul în *uerisimiles* și în *probabilis*: „ceva probabil și, pentru a zice așa, verosimil — *probabile aliquid esse, et quam uerisimiles*; „îndatorirea este acțiunea care poate fi justificată într-un chip plauzibil — *est autem officium quod ita factum est, ut eius facti ratio probabilis reddi possit" Acad, pr.* 10; *De fin.*, III, 58).

„*Probabilitas* este un cuvînt care n-a existat înaintea lui Cicero" și nu e greu de văzut cît îi datoresc limbajele specializate ulterioare, „cel matematic și cel filosofic" (M. O. Lișcu, *op. cit.*, p. 70).

Àdiaforia stoică trece în *indifferentia* („am găsit de cuviință să numesc indiferent — *indifferens* — ceea ce stoicii numesc *àdiaforon"*; *De fin.*, III. 53). *Èukairia* (oportunitate, moment favorabil, situație favorabilă) ia forma lui *opportunitas, tempo actionis opportunum, occasio* („...oportunitate, astfel numesc eu *eùkairia"*; „momentul potrivit pentru acțiune se numește în greacă *eùkairia,* în latinește, *occasio"* — *De fin. III,* 14; *De officiis,* 40).

La *poiótes* (calitate la Platon și Aristotel), Cicero zice *qualitas*; *idéa* trece în *species,* iar *ousia* în *essentia,* termen care avea să-l ispitească și pe Seneca: „Vreau... să folosesc cuvîntul *essentia* „pentru a reda pe *ousia*", adică „substanța ce cuprinde prin natura ei fundamentul tuturor lucrurilor". Nu-i pare prea potrivit (sau prea frumos) dar are „în sprijin garanția lui Cicero" *(Scrisori căte Luciliu,* 58).

Nici lui Quintillianus nu avea să-i placă *essentia*; găsea cuvîntul prea greoi și, în plus, nici nu i-l atribuia lui Cicero, ci lui Sergius Flauius *(Arta oratorică,* VII, 3, 33).

Dar oricine îl va fi utilizat pentru prima oară, termenul, cu modificări firești și tot asemenea îmbogățiri, supraviețuiește epocii și, traversînd Evul Mediu, care îl și impune, avea să intre în fondul principal al limbajului filosofic modern.

La greci, în particular la Aristotel, *ousia* era în primul rînd nume pentru substanță. Dar nu numai termenul semnificînd și esență sau quidditatea *(quidditas — quid est),* cum vor zice medievalii („A spune ceea ce este o substanță înseamnă să răspunzi la întrebarea *quid sit*; de aici, în ordinea definirii, esența va fi numită *quiddi-*

tas“ — Étienne Gilson, *Le Thomisme*, p. 43). Astfel că, inventat sau nu de Cicero, dar utilizat zgîrîind urechea unui roman, cum se temea Seneca, ori greoi, după gustul lui Quintillianus, însă „adevărat“, de îndată ce la adevărul unei filosofii participă și limbajul ei, *essentia* este dintre cele mai mari creații romane. Drept este că „prin asemănare“ cu un model grecesc; pentru a zice după Plutarh *(Cicero*, 40). Dar, prin aceasta, nu mai puțin original, ca de altminteri nici ceilalți termeni inventați sau numai transpuși de Cicero ori de cel de al doilea mare creator de limbă filosofică latină, Lucrețiu.

Asemenea lui Cicero, Lucrețiu are conștiința actului de ctitorire : „Nu-mi scapă cît de grea e lămurirea în versuri latine / a-ntunecatelor lucruri aflate de greci înainte“, căci „limba-i săracă, iar ce scriu, noutate“. De aceea, „e nevoie să alcătuiesc noi cuvinte“ — multa novis uerbis praesertim cum sit agendum *(De rerum natura* I, 136—139).

Cuvinte noi, poate, că n-a inventat (Cf. H. Bergson, *Extraits de Lucrèce*, p. XLI și urm.). Dar în efortul lui de a crea un limbaj filosofic a propus echivalențe ale termenilor grecești de tot memorabile. Bunăoară, pentru atomi-atomi *(atomos-atomoi*, gr.) Lucrețiu folosește *corpora prima (I, 171), principia, principiorum* (I, 244), *minimum* (I, 748), *rerum primordia* (I, 268), *genitalia corpora* (II, 62—63), *primordia* (II, 253), *corpora* (II, 1124), *semina* (II, 284, III, 494, V, 658), *ordia prima, prima-primus* (IV, 28, 184). Pentru vid *(tò kenón*, gr.) are *inane-inanis* (I, 223, 365) și *inane vacuum* (II, 151). Abaterii atomilor epicurieni de la căderea în linie dreaptă *(parégklisis)* romanul îi zice *clinamen* (II, 292), *declinatio* (II, 221 — 253) și *inclinatio* (II, 243).

Hyle, prin care grecii numeau materia sau materiile constitutive tuturor celor existente, în *De rerum natura* (I, 171, 203, 239, 345, 635, II, 68) este pusă în echivalență cu *materies* (materialul) ce alcătuiește un lucru : materies quia rebus redidita. *Kosmos* trece în *summam* (I, 636) sau în *summa* (V, 330) atît în înțeles de întreg, cît și, prin analogie cu unul dintre sensurile cuvîntului grecesc, anume cu acela de podoabă, ca partea cea mai de sus, ca acoperiș, ca perfecțiune. În alte cuvinte, ca încoronare sau revelație a ființei în sine, căci lumea, ordinea aceasta *(kosmon tonde)*, zicea Heraclit, „a fost, este

și va fi un foc etern care după măsuri se aprinde și după măsuri se stinge“ (fr. 30, Diels).

Sufletul este numit *animus,* ca spirit, cînd numește mintea (ergo vivida vis animi percivit..., deci birui puterea minții sale I, 72) și *anima,* ca principiu al vieții, ca natură (materie) a inteligenței, a spiritului : unde anima atque animi constat natura videndum — să căutăm ce e sufletul, care-i a minții natură (I, 131) ;... animi natura videtur / atque animae claranda meis jam versibus esse — în versurile mele scăldate cu lumină se cuvine să lămuresc ce-i sufletul și ce-i spiritul“ (III, 35-36).

Filosofia, în fine, este numită de Lucrețiu, ca și de Cicero, de altminteri, *sapientia,* deci cu un cuvînt, parcă, mai aplicat modului roman de a înțelege iubirea-de-înțelepciune : vitate rationem quae / Nunc apellatur sapientia — regula de (purtarea în) viață / Ce înțelepciune-i numită“ (V, 910). Dar, de la Ennius la Seneca se întrebuințează și *philosophia,* transcrierea latină a grecescului *corespunzător* care, prin această mediere, avea să se permanentizeze în limbajul medieval și în cele moderne.

Poate moștenirea romană cea mai autentică, în materie de filosofie, pentru a zice astfel după Jean Cousin, limbajul este acela care asigură continuitatea gîndirii într-o primă și esențială mișcare. Căci mai înainte de a semnifica altceva în funcție de timpul istoric al filosofiei și de contextul social, de spiritul limbii și de mentalitate, cuvintele păstrează sensurile de bază. Primii scriitori creștini (de limbă latină), la rîndul lor, așa cum era și firesc, dau termenilor grecești pe care îi preiau, adaptîndu-i, sau celor latini cu încărcătură filosofică precreștină (mai exact, necreștină) semnificații explicabile (inteligibile) în context. Însă și de data aceasta, dacă în „durată scurtă“ continuitatea părea (poate chiar era) trecută în plan secund, în „durată lungă“ își asigura poziția dominantă.

Subordonată unor programe de legitimare religioasă, juridică și de instituire teologică a creștinismului, filosofia (deja într-o reintepretare pe măsură) avea să-și atenueze pentru o bună bucată de vreme autonomia, ceea ce însemna și că limbajul ei nu mai era al ei, în primul rînd. Dar fie și ca mijloc pentru impunerea creștinismului prin apologeți, prin părinții bisericii, în genere prin scriitori bisericești ai începutului capătă termeni noi sau numai sensuri noi. *Contrarietas, corporalitas-incorporalitas, indi-*

vidualitas, intellectualitas, naturalitas, rationalitas, sensualitas, materialis, spiritualis, prin Tertulian, *existentia, existentialis, existentialitas, existentialiter, existens* (gr. òn), *essentialis, essentialites, essentitas* (gr. *òntótes), substantialitas, intelligentialis, consubstantialis, consubstantialitas, praexistentia, praexistentialis, alteritas* ș.a., prin Marius Victorinus, poate „inițiatorul terminologiei filosofice latine“ medievale, *comparticipatio, praedestinatio, transanimatio* (metempsihoză), *dualitas, fundamentalis, immaterialialis* prin Hieronymus, *mens, ratio, sapientia* prin August, *proportio (ànaloghían,* la Porphyrios), *figurae* (gr. *schémata),* forma (gr. *eídos), forma essendi, formaliter, contingenter* (opus lui *necessario), contingentia, accidentalis, contradictio* și *contradictorius, deductio, ostensivus, scientificus, syllogizare, verificare, naturam, personam, liberum arbitrium, aeternitatem, intellectus-ratio, aevum-tempo, affirmo-nego, subiectum-praedicatum, causa sine qua non,* toate acestea (cuvinte, perechi de cuvinte, expresii) și încă multe altele intră în lexicul de bază al latinei filosofice și, mai tîrziu, al limbajelor moderne (Cf. Aemilio Springhetti, *Latinitas fontium philosophiae scholasticae,* p. 27—31).

Primind de la o etapă la alta și de la o școală la alta noi înțelesuri și din ce în ce mai aplicat filosofice, în asociere cu alții, de invenție sau de resemnificare ulterioară, termenii aceștia, și nu numai ei, dincolo de o secvență temporală anume, se articulează într-un sistem care, absorbind întreaga „gramatică“ filosofică antică (greacă și romană), stă la baza acelei moderne.

„Roma“, de aceea, nu este un simplu episod în istoria „Greciei“ de după „Grecia“. Importanța sa în transmiterea și în permanentizarea spiritului grec prin universalizarea valorilor lui este fundamentală. Într-atîta chiar, încît, *dinspre noi,* s-ar putea spune că, fără Roma, nici Grecia. Căci Roma avea să aducă marea gîndire greacă în universul unei limbi, într-un fel, hotărîtoare nu numai pentru destinul aceleia, dar și pentru modul de a fi al filosofiei post-antice, în genere. Hotărîtoare așa cum, poate că, este limba, „stăpîna noastră“ (Mihai Eminescu).

4. Universaliile și medierea ontologică

1. Cînd începe Evul Mediu ? Dar cînd se sfîrșește ?

Convențional, se identifică începutul în secolul al V-lea, iar sfîrșitul, zece secole mai tîrziu. Însă, ca în istoria socială și în cele din urmă ca reflex al acesteia, istoria filosofică a epocii de mijloc se deschide mult mai devreme și se încheie sau, dacă se preferă, își supraviețuiește pînă în secolul al XVII-lea, cel puțin.

Un „alt Ev Mediu"; poate un Ev Mediu mai autentic este și mai „lung", „toate aspectele lui structurîndu-se într-un sistem care, în ceea ce are el esențial, funcționează din vremea Imperiului roman tîrziu pînă la revoluția industrială din veacurile al XVIII-lea — al XIX-lea" (Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu,* I, p. 41).

Începe, așadar, mai înainte ca Antichitatea să-și fi istovit toate energiile și se încheie cu mult după ce epoca modernă intrase, cum se spune, în istorie.

Grecia filosofică și Roma vin către noi pînă în secolul al VI-lea : în anul 529 este desființată ultima școală ateniană. Apuleius moare după 170, iar Macrobius își scrie *Comentariile la Visul lui Scipio* și *Saturnaliile* către sfîrșitul veacului al IV-lea. Proclos și Damascius, scolarhii tîrzii ai școlii platonice din Atena, Apuleius și Macrobius țin însă de epoca veche, în timp ce Justin și Tatian (secolul al II-lea) ori, în ramură latină, Tertulian (mort probabil în 240) trec în altă istorie. Doi contemporani participanți la același învățămînt, al lui Ammonius Saccas, Plotin și Origene, ilustrează încă mai eclatant această atît de paradoxală situație. Căci Plotin va fi fost ultimul mare antic, iar Origene, poate, primul constructor cu persona-

litate inconfundabilă într-un orizont, deocamdată, numai posibil.

O „tăietură" istorică, în contra aparențelor, acut percepută, îi desparte, plasîndu-i în lumi tipologic distincte.

La prima vedere însă, cît se ia cunoștință de această stare de lucruri, „lupta între antici și moderni" *(modernus*-nou) pare a fi numai religioasă, în *Enneade* I, 8 și II, 9, prin respingerea gnosticismului, Plotin făcînd, indirect, opoziție creștinismului, în timp ce, încă mai înainte, în secolul al II-lea, Tatian, în *Cuvînt către greci*, Minucius Felix, în *Octavius*, polemizau cu vechea cultură pentru a legitima noua religie.

Dar „bătălia" pentru creștinism a acestora din urmă, în genere, a apologeților, ca și anticreștinismul, din epocă, era expresia determinată a unei „rupturi" istorice. Apologeții, de la Tatian și Justin la Minucius Felix și Tertulian, au de apărat și de impus, cu mijloacele lor, o nouă religie în contra alteia, însă nu doar atît, bătaia fiind ceva mai lungă, ci și un alt tip de cultură, o altă filosofie.

Privită numai din orizont creștin și, încă, numai dintr-unul strict localizat istoric, poziția lor antielenică și antiromană pare prea partizană și prea negativistă pentru a purta și alte semnificații decît „legitimiste". Ei sînt încă atît de „lipiți" de opera apologetică, încît dau impresia unei mărginiri, stingheritoare, în cele din urmă, pînă și pentru creștinismul beneficiar.

Negativistă, cît legitimarea creștinismului o cerea, în altă perspectivă istorică, apologetica marca însă „tăietura" dintre două epoci, dintre două culturi, dintre două tipuri de construcție filosofică. Ea se va fi angajat într-o totală negare a tradiției, pentru a decupa alt orizont. Mișcarea era de tot necesară, de vreme ce o nouă etapă înseamnă un nou început de istorie. Semn și conștiință ale acestuia, apologetica trebuia să fie ceea ce a fost : ruptură și opoziție față de tradiție, pentru a trasa conturul ideologic al altui orizont. Îndoiala augustiniană : dacă mă îndoiesc, exist, poate că va fi fost, mai înainte de toate, principiul unei filosofii a istoriei, căci pentru a fi în determinație proprie, pentru *a se pune* (mișcare secundă) în prima sa mișcare, noua etapă trebuie *să se opună.*

Îndoiala, în urmare, avea în rosturile sale, mai întîi, delimitarea și, așa-zicînd, desenarea altui orizont istoric, dar, totodată, fiind relație între ceea ce este negat și ceea ce neagă, ea funcționa și ca „regulă a metodei“ într-o reevaluare a tradiției, pusă numai temporar „între paranteze“.

Ruptură pentru afirmare, opunere pentru construcție, în „durată lungă“, îndoiala apologetică și patristică apare însă cu termeni inversați : continuitate prin discontinuitate.

Justin încă, apoi Tertulian și Augustin își dublează critica cu o valorizare a culturii vechi, prea restrictivă, poate, dar, deocamdată, în acest timp al rupturilor și al așezărilor, în egală măsură, singura posibilă și necesară.

Cel mai mare scriitor și filosof creștin în ramura latină din primele secole, *Aureliu Augustin* (354—430), reproduce, la scară individuală, toate convulsiunile epocii : format în școala greacă și latină, trece la creștinism, sperînd să dobîndească înțelepciunea.

„Ardeam să iubesc și căutam și să dobîndesc și să îmbrățișez cu putere, nu o sectă filosofică sau alta, ci înțelepciunea...“ Cultura tradițională cu multele ei școli, atît de multe că, prin relativism, puneau adevărul sub semnul întrebării, îl va fi făcut să-și îndrepte „mintea spre Sfintele Scripturi...“ *(Confesiuni* III, 5). Din spațiul „păgîn“ trece în orizont creștin și iubitorul de clasicități devine adversarul lor : „ce-mi folosesc că atunci, serv netrebnic al poftelor celor rele, am citit și am înțeles toate cărțile artelor care se numesc liberale, pe care am avut posibilitatea să le citesc ? Și mă bucuram de ele și nu știam de unde era ceea ce era acolo adevărat și sigur. Căci aveam spatele spre lumină și fața întoarsă la lucrurile care erau luminate...“ *(Ibidem,* IV, 16). Dar, cu cît se depărtează de tradiție și pe măsură ce opțiunea pentru creștinism se radicalizează, pe atît revine la vechea filosofie, cu predilecție la cea platonică. Nu însă la ea ca scop, ci numai ca mijloc pentru *filosofia creștină* ca singura adevărată și autentică *(una vera philosophia ; germana philosophia).*

Dobîndită printr-o operațiune de regîndire creștină a unei reconstrucții determinate, în concept augustinian însă, filosofie a altei epoci, era totuși fixată în prelungirea uneia anume. Astfel că, oricît de mare ar fi fost efortul de a o desprinde și de a o individualiza, ea putea să pară

tot atît de bine filosofie creștină-plotonizantă sau platonism pus în termenii creștinismului.

Prea restrictiv, prin aplicarea la un singur model tradițional, proiectul augustinian era, în cele din urmă, al unei filosofii mai degrabă post-antice decît într-o condiție programatică (exemplară) pentru o alta nouă. Discontinuitatea și continuitatea, în gestul lui Augustin, nu se presupun sau, nu mai mult decît se anulează reciproc. Desprinderea de vechea filosofie, prin urmare, nu creează îndeajuns un spațiu de reintegrare. Căci, decupaj creștin, acesta nu poate să primească decît o filosofie determinată, iar nu problemele gîndirii antice. Discontinuitatea, în acest caz, nu mai făcea posibilă continuitatea, după cum, la rîndul său, continuitatea cădea în simpla mișcare de translație a unui model, cu cel mai mare grad de convenabilitate, dintr-un orizont în altul.

Or, șansa filosofiei medievale de a fi și de a nu fi, în același timp, în prelungirea celei de dinainte stătea în preluarea *programului* acesteia, într-o ordine formală, iar nu a interpretărilor determinate.

Crucial, de aceea, avea să fie un „eveniment" care, în „durată scurtă", pare asemenea tuturor celorlalte; în „durată lungă" însă, este adevăratul început al filosofiei medii, tipologic vorbind. Acesta va fi fost traducerea de către *Boetius* (? 470—? 525) a *Isagogei* (Introducerii) lui Porfir la *Categoriile* lui Aristotel.

În sine, *Isagoga* nu este operă majoră, dar pentru trecerea de la Antichitate la Evul Mediu filosofic are rol hotărîtor. În ea, cu deosebire în pasajul 1, 10—15, ca într-un testament filosofic al grecilor, neoplatonicul din secolul al III-lea aduna mari și fundamentale nedumeriri, tot atîtea elemente într-un program posibil: „Pentru moment eu mă abțin de a decide privitor la genuri și la specii, dacă există în ele însele ori nu sînt decît în intelect ca simple concepte ale spiritului și, admițînd că sînt realitătii substanțiale, dacă sînt corporale sau incorporale și dacă sînt separate de lucrurile sensibile sau dacă nu subzistă decît în ele și care este permanența lor, căci această întreprindere este foarte anevoioasă și presupune o lungă cercetare".

Toate acestea venind încă de la Platon erau, prin dificultatea și importanța lor, program pentru o epocă întreagă, cel puțin.

Intrarea în conștiința filosofică, universaliile și-o făcuseră încă din epoca „aurorală“ a istoriei grecești, cu Anaximandros, cu Heraclit, cu pythagoricii : focul, aerul, apa și pămîntul, față cu *apeironul* anaximandrian, aerul, apa și pămîntul în care focul heraclitic se stingea și prin care, în sens contrar, revenea la sine, numerele în funcționalitatea lor paradigmatică stînd pentru ele *ca mediatori ontologici* între ființa în sine (metafizică) și ființa determinată (fizică). Istoria greacă începuse și de data aceasta în forță, universaliile fiind identificate în prima lor semnificație. Dar numai cu Socrate, cu Platon, cu Aristotel, cu stoicii, ele aveau să-și capete deplina legitimitate deopotrivă în ordinea ontologică și epistemologică. Și aceasta, paradoxal, pe măsură ce li se descopereau tot mai multe și mai mari dificultăți în conceptualizare. Ba, cîteodată, impresia este că „aporiile“ întrec în amploare, chiar în valoare, clarificările. Înveți, parcă, de la cei mai aplicați filosofi greci nu atît ce sînt și cum sînt universaliile, cît ce nu sînt și cum nu sînt. Aporetica, așadar, pare mai puternică decît apodictica.

Faptul, ciudat, nu relevă limitele gîndirii grecești, ci, din contră, extraordinara sa capacitate de deschidere și de instituire *programatică*. De la Socrate la stoici și mai departe pînă la neoplatonici marea reconstrucție greacă în cîmpul universaliilor are ca dominantă interogația. Răspunsurile înseși sînt noi întrebări și clarificări, noi „aporii“, mai tulburătoare și mai dramatice. O frenezie, așa-zicîndu-i, dionisiacă prezidă. Promițătoare, mereu promițătoare de mari liniști, cînd te apropii de acestea te azvîrle într-o altă „bolgie“ și mai descumpănitoare.

La capătul drumului, nimic altceva decît nedumeririle porfiriene, de fapt ale întregii gîndiri grecești. Nedumeriri însă care făceau mai mult sau spuneau mai mult decît toate așezările. Paradoxal, acestea din urmă, cît nu putuseră să treacă în întrebări, își pierduseră semnificația. Astfel că, în „durata lungă“ tocmai „clarificările“ nu intraseră în istorie.

Cît, bunăoară, statornicirile platonice, pentru că marea dramă începe cu Platon, vor fi fost integrate în programul ontologiei universaliilor ? Platon însuși, de altminteri, nu le va fi promovat, ținîndu-se față de ele într-o rezervă permanentă și folosindu-le doar ca mijloc.

O sensibilă delimitare între platonismul *programatic* (în condiție formală) și platonismul *ca interpretare,* parcă

experimental și verificatoriu (în condiție materială), produce marea tensiune a acestei filosofii, cruciale în construcția istorică și sistematică a ontologiei universaliilor. Mereu altul, pentru că mereu altul este unghiul de vedere : în funcție de plasare,în funcție de fenomenologia programului, platonismul în regim material (interpretat) are o istorie sincopată, prima sa dimensiune fiind discontinuitatea. Cealaltă, continuitatea, i se conferă, prin „participarea" la *program*. Căci în planul acesta platonismul stă sub semnul continuității, mai exact, al unei continuități care devine. De aceea, primul nivel este hotărîtor.

De fiecare dată, cu fiecare construcție, *programul* se pune într-o posibilă ipostază „experimentală", însă, prin aceasta, își răpește cîmpul de semnificare. Astfel că el se deschide mereu, un dialog (un moment) trimițînd către altul, pregătindu-l chiar. Cu cît construcția se desăvîrșește, cu atît este previzibil caracterul ei ipotetic. Apogeul este și criză, afirmația cea mai liniștitoare este și negație, răspunsul așteptat și țesut cu migală, printr-o dialectică superbă, se rafinează într-o întrebare.

Menon, poate, ultimul dialog de tinerețe și primul de maturitate, în același timp, cel puțin pentru ontologia universaliilor, este ca o inițiere în tehnica platonică a punerii în operă. Intens programatic, cele două niveluri (formal și material) sînt puse, parcă, metodic, într-un dezechilibru atît de pregnant, încît totul este aproape numai întrebare. Vorbim „despre virtutea la bărbat" și o identificăm „în capacitatea de a se îndeletnici bine cu treburile statului..." ; vorbim și despre virtutea la femei și o aflăm „în datoria de a-și gospodări bine casa, păstrîndu-și avutul..." Și tot așa, „alta-i virtutea copilului", „alta, de-o privim, la omul mai în etate : om liber dacă vrei sau, de preferi, nu sclav".

Există, așadar, „cîte o virtute potrivită cu fiecare categorie de fapte și de vîrste și în vederea fiecărui lucru în parte".

Multe și felurite, toate însă „au o însușire, una și aceeași" prin care sînt virtuți. Este ceea ce trebuie să avem în vedere pentru a da un răspuns corect și lămurit celui de întreabă ce poate fi virtutea.

Făcînd „dintr-un lucru mai multe", nu vom putea afla decît că *sînt virtuți (àretai)*, dar nu vom ști *ce sînt* ele, *în totalitatea (katà hòlou)* lor, adică în ceea ce le face să

fie „una și aceeași“. Or, numai prin aceasta „virtuțile sînt virtuți“ *(Menon,* 71 e — 72 a ; 72 c—d ; 77 a—b).

Cum însă, „multe și felurite“, virtuțile sînt „una și aceeași“ ? Cum, „una și aceeași“, virtutea este în mai multe ?

După întreg (kata hòlou), universalul (katohólou) este necompus, dar individualele sînt *după parte (kat'ékaston).* * Făcînd o boltă pentru a o citi prin dialogul *Parmenide,* „aporia“ din *Menon* se radicalizează, la limită : „ceea ce participă la o formă, participă la totalitatea ei, sau doar la o parte din ea...“ ? „O formă în întregimea ei, e prezentă în fiecare din multele (lucruri sensibile), păstrîndu-și unitatea, sau cum ?... Prin urmare, forma fiind una și aceeași, va fi prezentă în întregimea ei în multe lucruri sensibile, în același timp“, „fără să fie despărțiți de sine ?“ *(Parmenide,* 131 b—c).

Dacă da, întrucît își „păstrează identitatea cu sine însăși“, cum este în toate participantele ? Separîndu-se de sine ? Căci, indivizibilă, n-ar putea sta „în fiecare lucru“ decît ca totalitate. Dar în acest caz în loc de un întreg (de același întreg) am avea mai multe, ceea ce e de neadmis, forma neputînd să fie ea însăși și, totodată, despărțită de sine prin multiplicare.

Dacă nu, în contra primei sale condiții de legitimitate, unitatea, forma, ar urma să fie ca *parte* în multiple. Însă „așa ceva nu se poate“.

„Atunci..., în ce chip se vor împărtăși și din formele eterne lucrurile sensibile, dacă ele nu pot participa nici la o parte, nici la întregul lor ?“ (71 c). „Aporia“ capătă valoare programatică.

Aplecîndu-se asupră-i, Aristotel avea să încerce o ieșire sau, mai degrabă, un răspuns pe care Platon însuși îl va fi sugerat :“ Vezi... în ce aporie intrăm cînd admitem formele ca realități în sine ?“ *(Parmenide,* 133 c). Anume, trecerea lor în condiție de imanență.

Platon încă, în *Timaios,* încercase s-o facă, dar numai pe jumătate, prin „coborîrea“ obiectelor matematice (nu

---

* Cf. Aram M. Frenkian, *Note sur le sens primordial du mot kathólou,* p. 42 : „Traducem *kathólou* prin *universal* și nu prin general. Ceea ce i se opune, *kat'ékaston,* este *individualul* și nu *particularul.* Acesta e *tó idion,* iar opusul său este *generalul (tó koinon).* Ideea de totalitate este conținută în *kathólou,* în timp ce *kat'ékaston* este parțialul“.

și a *ideilor)* în lucruri ; Stagiritul merge mai departe și pune formele înseși să dea *universalitate* individualelor, alcătuindu-le. Presupunînd, deopotrivă, forma și materia, substanța (individualul) capătă regim de *întreg*. În consecință, din perspectiva substanței, forma și materia, *totalități* ele însele ca entități metafizice, sînt *părți*. Individualul, deci, este și *după parte* și *după întreg*. „Aporia" platonică începe să cedeze, dar stăruie : multiplicate, pentru a trece în condiție de *parte* a întregului, formele nu-și pierd identitatea, prin separare de sine ? Făcute să stea în fiecare individual, ca *totalitate*, ce ar mai fi ele *ca atare* ? Forma om, bunăoară, față cu individualele : omul Socrate, omul Callias, omul Callicles care o au *ca parte*, dar *nu din ea*, ci numai *în raport* cu materia, *cealaltă parte* nu-și pierde semnificația reală ? Iar pierzîndu-și-o ea, nu cad din universalitate și individualele ? Căci, multiplicată și pusă *ca totalitate* în acestea, ea nu devine totuna cu ele, cu fiecare luat separat ? Or, în acest caz, individualul coincide cu universalul și, deci, există tot atîtea universalii cîte individuale sînt chiar înlăuntrul aceleiași specii.

Nedumeririle lui Porfir și, apoi, marea „ceartă" medievală a universalilor veneau, așadar, în prelungirea unei „aporetici" care aduna toate marile întrebări într-un program, parcă, nesfîrșit.

2. După traducerea în latină a *Isagogei* aveau să se mai scurgă cîteva veacuri pînă la deplina asumare a moștenirii antice și angajarea filosofiei în forțarea „aporeticii" universaliilor. Nimic spectaculos nu se întîmplă cam trei secole, cel puțin de la Boetius la Joan Scotus Eriugena. Dar de aici nu rezultă că nu se va fi întîmplat nimic și că secvența este goală de istorie.

Filosofie, ce-i drept, nu se mai face, nici chiar ca în primele secole creștine. După punerea apologetică „între paranteze" urmează a doua, parcă mai gravă, aducînd cu o pierdere pînă și a conceptului filosofiei. De altminteri, cîteva veacuri definiția și locul ei în „sistemul științelor" sînt nesigure, deși, începînd cu Joan Scotus Eriugena, realitatea sa este de necontestat. Dar pînă către secolul al XIII-lea se ezită între fixarea ei ca termen care face trecerea de la cele șapte „arte liberale" la „sacra doctrina" (teologia) și identificarea cu sistemul „științelor profane" (Cf. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII-e siècle*, p. 59—60).

Prima „criză“ are loc într-un timp de tranziție de la Antichitate la Evul Mediu, a doua însă se întîmplă într-o epocă deja configurată, cel puțin ca viață socială.

„Apologeții“ și „Sfinții părinți“ încercaseră o reconstrucție a noii filosofii în determinație creștină pentru legitimarea creștinismului ca orizont atotcuprinzător. În urmare, filosofia va fi fost integrată în programe teologice (apologetica și patristica) numai ca mijloc. Or, în sintagmă, ca filosofie *creștină,* ea își pierdea autonomia epistemologică, tocmai pentru că șansa i-o dădea faptul de a fi prin alt sistem sau exercițiu doctrinar.

Creștin el însuși, Boetius se aplică stăruitor logicii, adică unui exercițiu, așa-zicîndu-i, mai alb, deci mai în măsură să adune filosofia într-un cîmp poate mai restrîns, dar, neîndoielnic, distinct. Se înțelege că n-o făcea prin reacție la o tradiție care, cu apologetica și patristica, se fixase cît de cît. „Ultimul filosof roman“, cum s-a spus, nu năzuiește spre un concept al filosofiei *în opoziție* față cu creștinismul. *De consolatione philosophiae* dă îndeajuns de bine seamă de atașamentul său creștin pentru a nu-l socoti ca pe un opozant. Dar *De consolatione...* însăși, o meditație asupra valorii catarctice și de reconfortare sufletească, asupra filosofiei ca filosofie, a filosofiei prin sine, face dovada unei intenții de circumscriere a acesteia într-un orizont distinct.

Cassiodor (c. 490—583) și *Isidor din Sevilla* (c. 560—636), la rîndul lor, cu toate că „pun în practică directive augustiniene“, de identificare a „științelor profane“ cu mijloace menite să ducă „la înțelegerea Scripturii“, lucrează *pentru* filosofie ca îndeletnicire autonomă (Jean Jolivet, *La philosophie medievale en Occident,* în *Histoire de la philosophie,* I, p. 1235). Paradoxal, deși o asimilează cu ceea ce nu este ea, cu sistemul „științelor (sau artelor) liberale“ (profane), Isidor, în plus, și cu etimologia (dar cu aceasta „ca formă de gîndire“, cum avea să spună Curtius), deși îi pierd conceptul printr-o prea mare (și ilicită) extindere a cuprinsului, îi pregătesc recuperarea. Cea de-a doua mare „criză“, deschidea, pe o cale negativă, ce *nu este* filosofia, către reconstrucția ei, pozitivă : *ce este.* De la Alcuin la Thoma și Occam, Evul Mediu este o căutare continuă a șanselor ei.

Alcuin de York (c. 735—804) pare să fi știut mai mult decît Cassiodor și decît Isidor ce *nu este* filosofia, dezlegînd-o atît din identitatea cu „științele profane“, cît

și de condiția pe care i-o fixase patristica. Dar tocmai de aceea va fi intuit *ce este* sau *ce trebuie* să fie. Căci, aflată între „cele șapte arte liberale, care sînt : gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, muzica și astronomia“, și „Scriptură“, filosofia urma să fie „calea înțelepciunii“ în „căutarea lui Dumnezeu“, „pentru dobîndirea purității sufletului și pentru iubirea de adevăr...“ *(De gramatica,* în *Patrologia latină,* CI., 760).

Subordonată „Înțelepciunii Scripturii“ și, prin aceasta, trecută în regim secund, filosofia nu-și recucerește demnitatea epistemologică pe care i-o conferiseră grecii, însă își delimitează exercițiul și obiectul de aplicație, rostul și valoarea umană. Dacă nu redevenea „știința cea mai vrednică de slavă“, cum o socotea Aristotel, dacă era păgubită prin dislocare, fie și în condiție secundă, filosofia era, începea să fie ea însăși. Pentru aceea, poate, Alcuin, deși, cel puțin în *De animae ratione,* este augustinian, „nu zice nimic despre arrière-planul metafizic“ al doctrinei ce-l va fi inspirat (J. Jolivet, *op. cit.,* p. 1241).

De altminteri, cu toate că de la Joan Scotus Eriugena și pînă la medievalii tîrzii ideea unei metafizici este aproape obsedantă, nu metafizica avea să fie partea tare a filosofiei în epoca de mijloc.

Centrată într-un termen ireductibil, cel al ființei în sine, în condițiile instituirii divinității, concept al teologiei, în dat prim, ea își relativizează statutul. Căci o metafizică despărțită de ființa care nu stă, cum zicea Aristotel, decît ca subiect, iar nu într-un subiect, o metafizică a ființei ca ființă secundă era, este o contradicție în termeni.

Încercări de a o legitima și de a construi n-au lipsit, însă cu fiecare în parte criza metafizicii lua proporții și se adîncea. Dar, oricît ar părea de ciudat, în perspectivă istorică, tocmai agravarea stării de criză avea să-i fie benefică.

Marea întrebare modernă, kantiană, ca atare, altfel pusă mai întîi de Descartes : *dacă e posibilă metafizica,* istoricește venea din „experiențele“ medievale, eșuate, numai că eșecuri necesare. Căci, cu fiecare tentativă de întemeiere, printr-o mișcare, așa-zicîndu-i, catabasică, metafizica ducea spre „treapta zero“ a sa. Repetatele ei

înfrîngeri o îndreptau către cercetarea *critică* a fundamentelor sale.

Medievalii nu se vor fi întrebat : *dacă metafizica e posibilă* sau nu direct, ci prin succedenta acesteia : *cum este posibilă ?* Toate încercările de metafizică, de la Joan Scotus Eriugena la Thoma și Duns Scotus stau sub semnul construcției, dar al unei construcții parcă „experimentale“. Fiecare proiect este sau vrea să fie o metafizică posibilă, pentru că fiecare răspunde la *cum,* dar cu deschidere *„înapoi“,* spre dacă. Prin repetare, de altminteri, *cum* ducea către *dacă.* În consecință, marea deschidere a Evului Mediu, în această ordine, este întrebarea de la care aveau să pornească modernii : *este posibilă metafizica ?* Iar spațiul în care se întîmplă marea conversiune a lui *cum* în *dacă* este acela al universaliilor, ca mediatori ontologici.

Faptul, în epocă cel puțin, avea două rațiuni : una, *strict determinată,* ținînd de sistemul de valori al medievalilor și de dubla lor condiție (erau, pentru a zice după Gilson, deopotrivă teologi și filosofi) și alta *sistematică,* hotărîtă de rigorile logice ale legitimării metafizicii.

În ordinea celei dintîi, ființa în sine *(ens),* deși termen central în cîmp metafizic, luîndu-i-se primatul era decăzută din funcția sa întemeietoare. În urmare, metafizica își pierdea legitimitatea sau, oricum, nu avea cum s-o capete.

Cît o privește pe cea de-a doua, aceasta, întrucîtva invers, venea tocmai din recunoașterea primatului ființei. Altfel spus, pentru justificarea ei nu se putea porni de la sine, ci doar de la altceva. De dincolo de ea însă nu, de îndată ce sintagma este fără de sens în metafizică. În acest caz nu era altă posibilitate decît să se procedeze prin „urcare“ dinspre ființa determinată (secundă), ceea ce ar fi totuna cu o construcție (sau o legitimare) inductivă.

O reinterpretare a argumentației ontologice anselmiene va fi în măsură să justifice, într-o deschidere mai largă, sistematica procedeului.

În construcție istorică-determinată, argumentul anselmian presupune trecerea de la *a fi în minte la a fi în realitate* într-o ordine onto-teologică : avînd, așadar, conceptul „celui mai mare, am putea admite că acesta are semnificație reală și că ființa în sine este totuna cu Dum-

nezeu. Anselm deplasa accentul către legitimarea termenului printr-o interpretare anume, or, partea tare a argumentului stătea în justificarea formală a aceluia. Cum, în alte cuvinte, este posibil „cel mai mare“, gîndit, ca de la „certitudinea de a fi întreaga realitate“ să se poată trece „nemijlocit“ la „realitatea însăși“ ? (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* p. 134).

Încă din epocă, argumentației anselmiene i s-a reproșat nesiguranța în construcția termenului prim în condiția lui „a fi în minte“ și, în urmare, alogicitatea trecerii la „a fi în realitate“. Un obscur călugăr de la abația de la Marmoutièrs, fost viconte de Tours, Gaunlion, respingea argumentul atît pentru a nu garanta pe *a fi în minte,* cît și, mai cu seamă, pentru a nu îndreptăți trecerea la *a fi în realitate.* Căci, aplicat universal, prin chiar condiția termenilor săi : *conceptul ființei supreme* și *ființa supremă,* atunci, cei care „presupun că există în Ocean o insulă numită numai datorită dificultății sau mai degrabă neputinței de a se ști că nu este *pierdută*“, ar fi perfect îndreptățiți în credința lor. La rigoare, deci, urmînd argumentația anselmiană, „nu poți să te îndoiești că această insulă superioară tuturor celorlalte există în mod real, într-un anumit loc, cum nu te îndoiești că este în mintea ta, și pentru că este superioară și în minte și în realitate, este necesar ca ea să fie, întrucît dacă n-ar fi, nu importă care pămînt existent în realitate i-ar fi superior și, în consecință, aceea pe care tu ai conceput-o ca superioară ar putea să nu existe“. Neavînd însă nici o dovadă că acea insulă există așa cum o gîndesc și neștiind dacă „insula cea mai mare...“ este „în mintea mea ca un lucru existînd real și indubitabil, ori ca un lucru fals și incert“, atunci argumentul cade și formal și material *(Liber pro insipiente,* VI).

Radicalizată de Kant, critica argumentației ontologice pare să fi pus capăt unei imense erori, unei iluzii chiar, care, „izvorîtă din confundarea unui predicat logic cu unul real“, „refuză orice lămurire“ *(Critica rațiunii pure,* p. 479).

Dar Anselm ar fi putut spune, asemenea lui Kant, că „obiectul din realitate nu este conținut analitic, ci se adaugă sintetic la conceptul meu“, ceea ce anulează obiecția *(Ibidem).* În *Proslogion,* II, cel puțin, Anselm prevenea că „una este a avea un obiect în minte și alta a înțelege că el există“. Dacă ar fi vorbit kantian, el ar fi

putut să spună că ființa în sine se adaugă sintetic *conceptului*, nu însă și *cum sinteza e posibilă*.

Conștiința necesității de înfăptuire a acesteia o are, dovadă, încercarea, numai că substituind căii rațiunii, calea credinței : „căci cea mai bună probă (a semnificației reale a conceptului ființei în sine, *n.n.)* o afli în credința și în conștiința ta" *(Liber apologeticus S. Anselmi contra Gaunilonem respondentem pro insipiente,* I).

Respingînd argumentul ontologic, Thoma avea să pornească tocmai de la această mare dificultate. Chiar dacă se cade de acord că prin cuvîntul *Dumnezeu* trebuie înțeles „un lucru care nu se poate concepe decît ca fiind cel mai mare" —prevenea Aquinatul—nu rezultă de aici că semnificația reprezentată astfel este și reală. Deși, în Dumnezeu, esența și existența sînt identice („Esența sa este existența sa"), cum nu știm ce este el (sau, în termenii metafizicii, cum nu știm ce este ființa în sine), propoziția „Dumnezeu (ființa — *n.n.)* este" „nu are evidență pentru noi prin ea însăși" ; ea urmează „să fie demonstrată", iar demonstrația nu poate fi făcută decît „prin lucruri" *(Summa theologica,* I, : q, II, art. 1 ; q, III, art. 4).

Posibilitatea este întrevăzută și de Anselm, dar nu în limitele argumentației ontologice (expusă în *Proslogion,* II), ci prin mijlocirea altei „probe", a treptelor de existență, pe care o dezvoltă în *Monologion,* VII și în *De Veritate,* VII. Cu aceasta, de altfel, se și deschide istoria *realismului* scolastic, prima mare paradigmă în reconstrucția universaliilor, alta, *cealaltă,* fiind *nominalismul.*

Lucrurile lumii, socotea Anselm, ca vechii greci, au o materie reductibilă la „pămînt, apă, aer și foc". Individualizate, ca atare, ele însele, cele patru elemente nu explică, prin forma lor, forma lucrurilor. De aceea, într-un fel, cele patru elemente pot fi concepute fără de acele forme pe care le vedem în lucrurile în-formate și care fac ca natura informă și indeterminată să constituie materia tuturor corpurilor diversificate prin ele *(Monologion,* VII). Universalitatea, așadar, nu este inerentă materiei, ci i se adaugă. Drept urmare, întrucît este principiu al individuației, făcînd ca „lucrurile să fie ceea ce trebuie să fie", ontologic, este „mai adevărată" decît „cele patru elemente" *(De Veritate,* VII).

Nici universalitatea, la rîndul ei, „nu-și poate avea natura în ea însăși, pentru că, de-ar avea-o, ar sta prin sine“ și nu prin ceea ce face „ca totul să fie“. În acest caz, „principiul n-ar mai fi nimic“ *(Monologion,* VII).

Universaliile, deci, „mai adevărate“ decît lucrurile, sînt însă „mai puțin adevărate“ decît ființa supremă la care induc. „Adevărul“ lor, platonic vorbind, vine prin participarea la ființa unică, numai că, spre deosebire de adevărul lucrurilor, în mod nemijlocit. De aceea au și mai multă realitate.

Ca în arhitectonica din *Republica* VI, lucrurile sînt degradări ale ființei, dar în timp ce, în concept platonic, aceasta, ca sistem al formelor, mediază prin sine însăși, în construcție anselmiană ea este distinctă. Universaliile, în consecință, sînt realități de al II-lea grad, dacă nu chiar în alt orizont ontologic. De aici și marile dificultăți ale metafizicii anselmiene, care își circumscrie universaliile, dar nu și ființa supremă, termen în alt plan, transmetafizic. Or, lipsită tocmai de ceea ce era în măsură să-i dea identitatea, ea se destructura ca tip de construcție, în sine, ca și „în jos“, în ordinea legitimării universaliilor.

Anselm avea știința exactă a rolului acestora în medierea ontologică, dar într-o metafizică precară. Căci, puse în dependență de ființa în sine ca *divinitate,* universaliile, altceva decît aceasta, altceva și decît lucrurile, nu mai puteau să-și îndeplinească funcția mijlocitoare. Așadar, tocmai pentru că le trece în plan secund, „Doctorul magnific“ nu are a le asigura deschiderea către individuale. Principiu al individuației în-formînd materia, universaliile stau *în lucruri (in re)* însă ca o natură distinctă în absolut. Astfel că și în această condiție, de totală incomunicabilitate, ele sînt *ante rem.*

De bună seamă că, în deosebire de lucruri, stînd — pentru a zice după Platon — prin unicitatea formei, universaliile își păstrează statutul anteriorității și în regim de imanență. *Ante rem,* prin urmare, ontologic, este determinație superioară celeilalte *(in re).* La rigoare, universaliile stau în lucruri tocmai pentru că sînt, în aceeași interpretare, ontologică, *mai înainte.*

Anselm însă punea anterioritatea ontologică și ca *exterioritate* într-un sens topologic, dacă nu și într-unul temporal. Sugestia, fie și în anume limite, era platonică, universaliile anselmiene, ca și formele sau ideile marelui metafizician al Antichității, avînd realitate în sine. Aces-

tea din urmă însă au, față cu lucrurile, doar valoare paradigmatică. Ele sînt modele și temei pentru individualele care capătă existență prin participare, în timp ce universaliile anselmiene individualizează co-participînd.

La prima vedere, șansele erau de partea reconstrucției anselmiene, ca încercare de depășire a dificultăților ontologiei platonice. În realitate, ele aparțineau platonismului, unui platonism critic însă, deci posibil ca aristotelism. Oricît ar părea de ciudat, șansele reveneau modelului platonic și nu celui anselmian *tocmai* pentru că, în primul, universaliile stăteau doar *înainte* de lucruri, în timp ce, în al doilea, și *în lucruri*. Însă, întrucît în platonism, *înainte de lucruri* numea regimul metafizic al universaliilor, cum individualele căpătau ființă prin participare la acelea, ele erau legitimate *ontologic*. Separația, deci, era menită să explice deopotrivă identitatea universaliilor prin unicitatea formei și multiplicitatea individualelor, paradoxal, aceasta din urmă, tocmai prin cealaltă. *După formă*, în consecință, existența căpăta îndreptățire metafizică, nu însă și *după materie*, ceea ce făcea parte din alt program.

Anselm, tot în deschidere platonică, avea să se angajeze și în realizarea acestuia, numai că, printr-o, aproape fatală, abatere de la regulile construcției *după formă*. Aceasta mai întîi datorită faptului că universaliile sînt trecute în condiție secundă și, apoi, întrucît sînt multiplicate, fiecare în sine, pentru a putea sta *în lucruri*.

Or, în măsura în care aparțin altui orizont de interpretare decît ființa, ele cad din condiția de determinații (sau forme-structuri) ale acesteia. De aceea, pentru explicarea lor ar fi nevoie de un al treilea termen, intercalar, menit să le justifice identitatea în ființa supremă, ca și capacitatea acesteia de a mijloci, prin sine. Cum însă ea este altceva decît universaliile *ca totalitate*, cum universaliile, la rîndul lor, de asemnea ca sistem, nu-i sînt coextensive, mijlocirea prin ele riscă enorm noninteligibilitatea. Căci, deși în genere, nemediate față cu ființa, ele stau într-un raport de exterioritate, ca, de altfel, și cu materia lucrurilor, de acuma întrucîtva invers, tocmai datorită identității lor, fie și parțiale, cu termenul prim. În alte cuvinte, universaliile sînt exterioare *ființei* pentru că *nu sînt ea*, și *materiei* întrucît *sînt atît cît sînt*.

Așa fiind, universaliile anselmiene, deși cu funcție mediatoare între ființa supremă și lucruri (altfel, acestea din

urmă ar trebui să vină sau direct din „natura suverană", atunci însă ea ar fi coruptibilă, sau din altceva, ceea ce „este contradictoriu"), deși principii ale individuației (sînt „formele pe care le avem în lucrurile în-formate"), nu comunică, totuși, cu individualele *(Monologion,* VII). De aceea, ele rămîn mai curînd într-o determinație, cea a anteriorității *(ante rem)* adică, a doua *(in re)* și a treia *(post rem)* avînd șanse minime de inteligibilitate.

„Formă a lucrurilor", universalul își păstrează *în lucruri* natura distinctă, astfel că mai degrabă nu le este constitutiv decît le este. Dacă le-ar alcătui, ar trebui să fie parte a lor sau, mai exact, să se împartă în ele, ceea ce, pe bună dreptate, Anselm respinge.

Dificultatea platonică încă era dintre acelea care nu puteau fi elucidate fără grave consecințe în construcția ontologică. Dar, tocmai datorită valorii sale de principiu, ea trebuie depășită, adică rezolvată.

Similiplatonic, „doctorul magnific" introduce ideea de exemplaritate : universul „exemplar în raport cu lucrurile sau, pentru a vorbi mai precis, ca formă, ca normă" *(Monologion,* IX). Dar, totodată, el schițează o încercare de ieșire din situație urmînd, la rigoare, cerințele și sugestiile aceluiași program. Anselm recurge la o analogie a universaliilor și lucrurilor cu limbajul într-o triplă deslușire : „1. în manieră sensibilă, cît se utilizează semne sensibile ; 2. în modalitate insensibilă, prin gîndirea semnelor sensibile și 3. nici sensibil, nici insensibil, cînd numim lucrurile înseși, iar nu semnele...".

Limbajul din urmă, „limbajul spiritului sau al rațiunii", așadar, „nu presupune cuvinte care semnifică lucrurile", ci trimite nemijlocit la acestea. De aici și „realitatea" lor : cuvintele celui de-al treilea limbaj sînt naturale, deci „universale", „sînt și mai exacte", adică „mai adevărate", „fiind mai asemănătoare cu lucrurile" *(Monologion,* X).

Prin analogie, universaliile stau ca termeni într-un limbaj, în limbajul „natural" al ființei însăși. Iar tot analogic, așa cum limbajul 3 le face posibile pe celelalte (1 și 2), căci *semnul* și *gîndirea semnului* sînt întrucît, mai înainte, în ordinea întemeierii, cuvîntul semnifică lucrul, universaliile stau pentru individuale, ca fundament ontologic. Ele, prin urmare, le „conțin" ca semnificații. Or, la fel cum, dacă zicem *om,* înțelegem toți

oamenii trecuți, actuali și posibili, în cîmp ontologic universalul subîntinde întreaga clasă a individualelor.

Numind „imaginea corpului" său „noțiunea rațională", limbajele 1 și 2 capătă legitimitate prin „numele lucrului" și, deci, prin lucrul însuși, dar și, invers, „numele lucrului" presupune „imaginea" și „noțiunea". Prin transfer, aceasta vrea să însemne că universaliile apar în individuale fără să treacă în ele, ca atare, așa cum cuvîntul le semnifică (le dă realitate) pentru noi, însă rămîne în plan distinct.

Ele, deci, ar fi mai înainte de lucruri în felul în care cuvîntul „om" este mai înainte față cu oamenii determinați, mereu alții, dar înlăuntrul aceluiași nume generic. Și, totodată, sînt lucruri, pe care le instituie ca printr-un act de semnificare.

Analogia ajută, dar tot ea revelează și dificultățile conceptualizării, menținînd proiectul în limitele lui „ca și cum". Aceasta întrucît problema raportului universaliilor cu individualele, deopotrivă în ordine formală și în ordine materială, rămîne deschisă. În continuare, deci, întrebarea care privește raportul celor doi termeni și statutul fiecăruia în parte stăruie. În continuare, nedumerește tulburător starea aporetică a problemei, dar, în același timp, dă speranțe tocmai ambiguitatea prezumțiilor. Căci Anselm evită simplificările și soluționarea facilă. El, mai curînd, dacă se poate spune așa, este ispitit să strîngă nodul gordian decît să-l taie. Din spațiul filosofiei sale ieși încă mai încercat de interogații parcă fără de răspuns.

Nu afli atît ce sînt universaliile și cum sînt ele în relație cu individualele, cît ce și cum nu sînt. Anterioritatea lor, numai presupoziție, în aparență dogmatică (deci neîndoielnică), pune, în realitate, multe, foarte multe întrebări. Dacă sînt mai înainte (ontologic), cum „semnifică" lucrurile; dacă le aparțin ca *formă,* ce mai este aceasta ? Dacă au realitate în sine și aceasta nu este „comunicabilă" cu cea a lucrurilor, cum pot fi „cuprinse" în rațiune, cum, la urma urmelor, aceasta este în măsură (sau în stare) să le sesizeze ? Pe scurt, dacă e să luăm în seamă doar ultima parte a „programului", ce sens și cîtă inteligibilitate au universaliile în a treia determinație, *după lucruri (universalia post rem)?* Și cît adevăr, de îndată ce „în știința noastră lucrurile nu sînt prin esență, ci prin asemănarea lor cu aceasta" ?

Se creează aici o situație, în sine, contradictorie : luate ca atare, lucrurile „sînt prin esența lor“, însă în cunoaștere ele stau numai „prin asemănare“.

Așa stînd lucrurile, cum, totuși, mai este posibilă „știința noastră“ și ce mai semnifică ea dacă „asemănarea e prea îndepărtată de esență“ pentru a fi în măsură să dea seama de aceasta ? *(Monologion,* XXXVI). Nu cumva, în consecință, „noi vorbim și nu vorbim despre același lucru, vedem și nu vedem același lucru“ ? *(Ibidem,* LXV).

În sine, „Esența suverană“ și „esențele“ generate în ea sînt și incognoscibile și inefabile : cum să „cuprinzi“ ceea ce este de necuprins ! Cum poate fi comprehensivă gîndirea noastră cînd esențele sînt una și ea, altceva ? Ce sens, deci, mai are *a fi în minte* dacă imaginea (asemănătoare) nu este decît „imperfectă“ ?

Răspunsurile nu aveau să fie pe măsura întrebărilor căci : „sufletul ca oglindă și imagine a naturii suverane“ sau „ființa rațională creată pentru a înțelege și iubi“ „Suveranul Bine“ nu sînt rezolutorii.

Anselm transferă toate dificultățile, în ordinea răspunsurilor, în orizont teologic. „Nodul“, în acest caz, este „tăiat“, ceea ce contrastează esențial cu „strîngerea“ lui în perimetrul interogațiilor.

Răspunsurile nu conving ; întrebările da. Prin răspunsuri, în cea mai mare parte a lor, realismul risca o enormă inadecvație și închidere în sine. Prin întrebări, însă, prin întrebările anselmiene care-i alcătuiesc programul, realismul își legitimează, deopotrivă, istoria și sistemul. Astfel încît ceea ce vine în continuare, dincolo de ambiguități și de circumstanțieri, dincolo de căutările, uneori parcă „în gol“, îl angaejază tot mai mult într-o reconstrucție a filosofiei în concepul ei autentic.

Debutînd sub semnul platonismului (altfel nici nu era posibil, căci „marea“ sa istorie este, deocamdată, înlăuntrul unei aporetici, a aporeticii stabilite de întemeietorul Academiei), de sugestie platonică în momentul anselmian, așadar, realismul avea să fie multă vreme (parcă pînă la strîngerea mai tuturor întrebărilor și dificultăților) platonizant.

Dintre cele 13 poziții în „cearta universaliilor“ cîte avea să consemneze, în secolul al XII-lea, Ioan de Salesbury (Joannis Saresberiensis) în *Metalogicon,* în mai mare sau în mai mică măsură, șapte-opt sînt platonizante.

Chiar și cele ce se construiesc altfel o fac prin depărtarea de platonism. Încît, chiar dacă Platon ca atare „nu este nicăieri, platonismul este peste tot ; ori, încă mai mult, peste tot sînt platonisme“ (Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-âge*, p. 268).

Faptul că prima paradigmă care se impune este cea realistă și că proliferează intens (căci toate „pozițiile“ platonizante sînt, în principiu, de tip realist) nu este deloc întîmplător și, mai cu seamă, lipsit de importanță, dacă ne situăm în perspectiva aporeticii de care mai vorbeam. Realismul, de aceea, este mai mult decît o construcție *materială ;* este un model *de tip formal ;* ca, de altfel, și nominalismul.

La limită, de la Guillaume de Champeaux la chartresieni și de la Gilbert de la Porrée la „colecționismul“ lui Josselin de Soissons, la „manierism“ și chiar pînă la doctrina *status*-ului, ori la un „conceptualism“ *sui-generis* de care vorbea Abélard în *Glosele* la Porfir (sau *Logica nostrorum petitioni),* inspirația platonică se face simțită peste tot într-un realism în concept nonrestrictiv. De aici nu rezultă că realismul este atotcuprinzător sau aproape, întrucît, cu excepția, poate, doar a primelor două poziții, celelalte, mai ambigue, sînt deschise și unei „lecturi“ nominaliste. Între *realism* și *nominalism,* ca referențiale, opțiunile din urmă fac trecerea de la unul la altul și estompează, prin nuanțări multiple, opoziția. Căci, exclusiviste, numai, la prima vedere, sau, oricum, cercetate în context, în perspectivă istorică și sistematică ele apar ca poziții complementare.

Cu individualitatea variabilă, pozițiile de trecere (ori intercalare) nu au și valoare egală. Însă, fiecare aduce cel puțin o nuanță și nuanțele nu trebuie pierdute.

Cea a lui *Guillaume de Champeaux* (1070—1121), mai întîi, deși minoră, este instructivă, mai cu seamă prin mișcarea ei de la o teorie a identității la alta, a in-diferenței *(indifferentiae).*

Deodată, trecerea de la o construcție la alta pare să se fi făcut în urmarea obiecțiilor lui Abélard, ceea ce este de necontestat, căci, față cu *teoria identității, teoria in-diferenței* relevă un realism mai nuanțat prin apropierea unor sugestii nominaliste. Abélard percepea exact situația, văzînd aici o izbîndă a învățăturii sale și o deplasare a interesului către ea : „această victorie a dat școlii mele o asemenea forță și autoritate, încît cei care

îi fuseseră discipoli fervenți marelui dascăl și adversari hotărîți ai doctrinei mele au venit să-mi asculte lecțiile" (*Historia Calamitatum*, în *Heloïse et Abélard, Lettres*, p. 27).

Afirmînd „identitatea perfectă a esenței în toți indivizii aceleiași specii", fondatorul Școlii de la Saint Victor, Guillaume adică, risca să compromită deopotrivă „subtanța esențială unică" și „realitățile subordonate". Eșecul, deci, putea fi dublu, pentru că, „unică în sine" și în același timp diversificată în „formele subordonate ale lucrurilor", acestea „deveneau identice unele cu altele", iar unicitatea universalului își pierdea din sens, dacă nu chiar și-l pierdea în întregime. Bunăoară, „esența umană" : ea ar fi identică la toți oamenii luați unul cîte unul dincolo de diferențierea lor numerică. Dar, în acest caz, aceeași substanță ar deveni în mod accidental omul Socrate aici, omul Platon dincolo (Abélard, *Hist. Calamit...*, în *op. cit.* p. 26 ; *Logica „Ingredientibus"*, 10, în *Oeuvres choisies*, p. 92).

Discutabilă, această primă ipoteză a lui Guillaume nu era însă și ineptă. Aprins în polemică, Abélard trece prea repede peste un proiect de conceptualizare a universaliilor, totodată în unitatea-unicitatea și în multiplicitatea lor, totuși, memorabil. Că prin multiplicare esențele își pierd unitatea și unicitatea, iar lucrurile individualitatea, devenind identice (cu repetarea în fiecare a aceleiași naturi), este adevărat. Numai că, eliminînd interpretarea realistă a universaliilor ca entități *distincte*, teoria explica prezența în individualitate ca totalitate sau, în limbaj platonic, înțelegerea lor *după întreg*, iar nu *după parte*.

Percepînd însă dificultățile paradigmei realiste, în urma reacției abélardiene, ori, poate, mai cu seamă, printr-un efort propriu de sesizare, Guillaume avea „să-și modifice doctrina, presupunînd apoi că mai curînd se poate vorbi de o in-diferență decît de o identitate a esențelor" în lucruri (Abélard, *Hist. Calamit.*, în *op. cit.*, p. 27).

Admițînd în continuare că individualele sînt prin universalii ca întreg, victorianul nu le va mai fi pus pe acestea în regim de identitate cu ele însele, ci în acela de „ne-diferențiere". În lucruri, deci, esențele nu mai stau prin identitatea lor, ci doar prin faptul de a fi *ne-diferite*.

O nuanță doar, însă mai importantă, deși nerezolutorie, de vreme ce nu mai mult decît rațiune a „ne-dife-

renţierii“ individualelor, universalul nu are a fi în măsură să le explice, totuşi, co-inteligibilitatea.

Or, „omul Socrate este definit prin accidentele sale. În afara acestora, înseamnă că este dincolo de diferenţele specifice ale omului însuşi“. În consecinţă, el nu va mai fi nici Socrate, nici om, întrucît în cazul în care „accidentele nu aparţin substanţelor individuale, nu aparţin nici universaliilor“ *(Logica „Ingredientibus“*, 13, în *op. cit.*, p. 96).

Dar, după cîte se pare, Guillaume se va fi folosit de „teoria in-diferenţei“ pentru a impune universaliile numai ca temei al *asemănării singularelor* (Cf. Maurice de Gandillac, *Introduction* la *Oeuvres choisies d'Abélard*, p. 28, în notă). Sau, cum zicea Abélard, ca „întretăiere a caracteristicelor asemănătoare“ *(similitude)* ale individualelor *(Logica...*, 14, în *op. cit.*, p. 98).

Nuanţarea introdusă prin „teoria in-diferenţei“ se dovedeşte astfel profitabilă, căci realismul se echilibra printr-o deschidere către nominalism. Fapt semnificativ, cu Guillaume se „experimenta“ un prim model al universaliilor, totalizant. Altele, din aceeaşi epocă, este vorba de „colecţionism“ şi de teoria „status-ului“, aveau să dea încă mai multă consistenţă orientării ; Abélard o confirmă tocmai întrucît n-o acceptă.

Unii, glosa el, pornind de la acelaşi motiv, al „in-diferenţei“, „nu consideră realitatea universală decît într-o colecţie compusă din mai multe elemente *(rebus in unum collectis)*“. Aceasta vrea să spună că „omul Platon şi omul Socrate“, bunăoară, „nu poartă în ei înşişi specia, fiindcă ea ar fi ansamblul indivizilor care o compun“ *(Logica...*, 14, în *op. cit.*, p. 98).

Poziţia apărată de *Josselin de Soissons* (1125—1151) şi de autorul necunoscut al tratatului *De generibus et speciebus — Despre genuri şi specii,* atribuit abuziv de către Victor Cousin lui Abélard însuşi, este respinsă de acesta, poate prea categoric, însă cercetată cu aplicaţie.

„Colecţionismul“ presupune „elemente comparabile“ în lucrurile ponente luate unul cîte unul, ceea ce aduce cu sine identificarea universalului cu atributul sau cu forma care conţine „o multitudine de individuale“. Dar, o dificultate : cum, în acest caz, „colecţia“ mai poate fi „atribut comun“ al „elementelor constitutive“, cînd „întregul nu este decît predicatul părţilor sale“ ?

Să admitem că specia „se atribuie prin părțile sale individualelor"; ce mai rămîne însă din universal, care, totuși, „se aplică" fiecărui lucru, ca întreg? Sau, fiind de acord că „într-o colecție ar intra o multitudine de specii", după cum fiecare specie cuprinde mai multe individuale, n-ar rezulta că orice *om*, bunăoară, este un universal?

Ce mai este, în acest caz, universalul, și cum mai stă în condiția anteriorității (fiindcă este „anterior individualelor"), și ce mai este partea, ce și întregul („partea neconfundîndu-se cu ansamblul")? (*Logica...*, 14, 15, în *op. cit.*, p. 98—100).

„Colecționismul", prin urmare, lucrînd cu un concept al universalului, îi estompează anterioritatea.

Se poate deduce de aici o anume desprindere de schema realismului anselmian, dar cu sacrificarea unei determinații esențiale, căci faptul de a fi *mai înaintea* individualelor o spune un nominalist, Abélard, este o condiție de inteligibilitate fără de care nu se poate.

Depărtîndu-se de realism printr-o deschidere către nominalism, „colecționismul" rămîne, chiar dacă într-un echilibru precar, între cele două paradigme ca o posibilă valorizare a amîndurora. Starea de indecizie nu-l slujește prea mult, neasigurîndu-i coerența internă și deci autonomia. Vulnerabil și dinspre realism și dinspre nominalism, nu neapărat pentru a nu fi realism sau nominalism, ci în urmarea imposibilității de a sta prin sine, „colecționismul", ca de altfel și ultimele „experimente" ale lui Guillaume, indică o „criză" de principiu a pozițiilor dominante și exprimă necesitatea reevaluării lor.

Construcție minoră, dacă e „citită" prin grila luptelor doctrinare din epocă, în aceeași perspectivă istorică din care și „teoria in-diferenței" ori cea a „similitudinii" se relevă altfel, ipoteza „colecționistă" apare cu redimensionări valorice deloc neglijabile.

Tot asemenea și „teoria stărilor" *(status)*, de care își lega numele *Gauthier de Mortagne* (m. 1174), episcop de Laon, este o poziție intermediară și indecisă, ceea ce îl nemulțumește profund pe Abélard. Cu punctul de plecare, ca și, totodată, cu finalitatea în legitimarea semnificației *reale a* universaliilor, „teza", în cauză, cum îi zice Abélard, eșuează în contrariul a ceea ce trebuia să de-

monstreze, adică „în reducerea la nimic a legăturilor care corespund termenului universal". Or, cînd spunem că „acest și acel om seamănă" (interferează, *conveniunt)*, explicația vine din faptul că au același *status*, ambii fiind oameni *(Ibidem*, 19, în *op. cit.*, p. 105—106).

Dincolo de dificultățile semnalate de Abélard, poziția universaliilor ca *status* este, totuși, „interesantă", cu deosebire prin ideea multiplicității stărilor ontologice. Căci, după Gauthier de Mortagne, individualul își are *status*-ul său întrucît este individual, și tot astfel ca specie, specia, sau ca gen și genul (Cf. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, p. 332 ; Jean Jolivet, *op. cit.*, p. 1307).

Riscul aneantizării universaliilor prin diferențiere ontologică exista de îndată ce „Socrate" era justificat ca individual pentru că avea acest *status*, iar ca *om* sau ca *ființă vie* întrucît presupunea alte *status*-uri.

De bună seamă că universalul este specie, gen, clasă, deci nu stă ca o paradigmă nedifirențiată în sine. Numai că, atît ca specie, cît și ca gen sau clasă, el se află în același „subiect", care, după Aristotel, este individualul (sau substanța primă). Gauthier le punea însă, similiplatonic, într-o stare de perfectă identitate, fiecare cu sine, și deci de incomunicabilitate. Ca în arhitectonica formelor din platonismul „ipotetic" (de la *Phaidon* la *Republica* VI), universalul *specie*, deși subordonat universalului *gen*, nu este comunicant cu acesta. Astfel încît *specia* este *specie, genul gen* și *clasa clasă*. În acest caz, ce mai este individualul decît succesiv, într-o succesiune ontologică, *el însuși,* apoi *specia, gen, clasă?* Or, așa stînd lucrurile, nu se pierde, deopotrivă, unitatea individualului și aceea a universalului ?

Situație ciudată, aici teoria *status*-ului, atașată postulatului realist : *universalia sunt realia,* se întîlnește cu nominalismul *à outrance*, de tip roscelinian, care, pornind de la prezumția contrară, le ia orice șansă de semnificare. În ultimele sale consecințe, „teoria *status*-ului" cădea alături de nominalismul radical, absolutizant, paradoxal, nu întrucît contesta semnificația *reală* a universaliilor, ci datorită punerii lor, în funcție de „treapta de existență", într-o identitate atît de severă, încît comunicația era întreruptă. În urmare, cu semnificație reală în sine, ce mai însemna *universalul-specie* pentru individual ? Sau *universalul-gen* în raport cu *universalul-specie ?* Nu cumva din orizontul unuia, celălalt aducea

cu simpla *flatus vocis?* De aceea, poate, Joan de Salesbury avea să constate că poziția în cauză n-a creat „școală", neînregistrînd, mai departe, aderenți.

Cu ceva mai multe șanse, cel puțin în acest sens, pare însă realismul chartresian (în două construcții, cea bernardiană și cea gilbertiană), mai intransigent platonic și, oricît ar părea de straniu, poate tocmai de aceea. *Bernard* (m. după 1126), cel de-al doilea întemeietor al Școlii de la Chartres, după *Fulbert* (aprox. 960—1028), va fi fost *perfectissimus inter platonicos saeculi nostri* — cel mai perfect platonician al vremii noastre, dacă e să-l credem pe Joan de Salesbury, englezul care, după uciderea mișelească a lui Thomas Becket (în 1170), al cărui secretar fusese, găsește adăpost și își caută liniștea între zidurile celebrei mînăstiri și școli de lîngă Paris (*Metalogicon*, V, 35).

În spirit platonic, Bernard ar fi identificat universaliile (genurile și speciile) cu formele în regim de modele eterne ale individualelor *. După cîte se pare însă (prudența este necesară, căci tot ceea ce știm despre el e de sursă indirectă, prin Joan de Salesbury), Bernard se va fi apropiat mai mult de platonismul din *Timaios* decît de acela din prima construcție, așa-zicîndu-i, precritică. Anume, cel de-al doilea *magister scholae* va fi pus universaliile, prin analogie cu obiectele matematice platoniciene, în termen de forme care vin din modele exemplare (ale lumii I-a) și împreună cu materia (*khôra*, receptacolul universal, în *Timaios*) alcătuiesc lucrurile.

Prea în umbra lui Platon (receptat prin Boetius), Bernard nu-și individualiza într-atît proiectul încît acesta să poată sta autonom. Însă, cu chartresianul, îndeosebi cu el, universaliile în concept realist capătă o determinație esențială, fiind puse „să desemneze în mod unic genurile și speciile lucrurilor, adică *vocile* lui Porfir, și nu archetipurile transcendente", aparținătoare divinității (Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 149).

---

* Este presupusă o „lectură" a platonismului prin Seneca, de la care ar veni definiția *ideii* ca „model etern al lucrurilor naturale" (*Scrisori către Luciliu*, 58, 19). Émile Bréhier este mai rezervat: „definiția pare să vină de la Seneca...", Jean Jolivet este însă mai sigur: Bernard „definește ideea după Seneca...", (*La Philosophie au Moyen âge*, p. 135; *La philosophie médiévale*, în *op. cit.*, p. 1313).

Gilbert de la Porrée (Porretanus, 1074—1154) dă distincţiei şi mai multă consistenţă odată ce identifică în „substanţele pure" *(substantiae sincerae)* modelul-modelele *(exempla)*, iar în „formele native" *(formae nativae)* cópii ale acelora şi, în urmarea faptului, principiile informatoare inerente lucrurilor.

Dincolo de interpretarea cu sens local (prototipurile „în raţiunea divină", cum zicea Joan de Salesbury), într-un orizont filosofic perfect individualizat, distincţia bernardiană-gilbertiană era în măsură să facă posibilă o dublă descriere şi conceptualizare a universaliilor: *dinspre metafizică* şi *dinspre fizică,* prima mişcare ducînd la înţelegerea lor ca structuri ale fiinţei în sine, iar a doua, a aceloraşi, şi tot ca structuri, dar ale fiinţei determinate.

Profitul ei, în epocă chiar, nu va întîrzia prea mult să se verifice, fie şi numai în parte, în marea înnoire pe care avea s-o săvîrşească *Thoma din Aquino* (1225—1274), în reconstrucţia realismului, ca şi, în genere, a ontologiei universaliilor.

Cu Thoma, în „geografia" spirituală a Evului Mediu latin se întîmplă o modificare esenţială, platonismul (ca tip de construcţie în filosofie) cedînd locul aristotelismului, *cealaltă* paradigmă succesivă nu doar şi nu în primul rînd în ordine istorică. Evul Mediu filosofic repetă, la scara sa şi în context propriu, prima mare mişcare antică de înaintare de la platonism la aristotelism. Iar, în timp ce, în spaţiul grec, trecerea avea mai înainte de toate determinaţie istorică (succesiunea ţinînd de o ordine a invenţiei), în Evul Mediu ea capătă ca dominantă *sistematicitatea.* În alte cuvinte, relaţia istorică dintre platonism şi aristotelism se esenţializează, obţinînd condiţia succesiunii tipologice. Nu mai este, deci, vorba de trecere de la *mai înainte* la *după,* ceea ce în etapa antică a fenomenologiei conştiinţei filosofice apărea, în mod firesc, în prim plan, ci de situarea într-o perspectivă complementară. Faptul, ce-i drept, are loc *după* o încercare de reconstrucţie în filosofie în modalitate platonică. De acuma însă, *după* nu mai poartă un sens dominant temporal, numind, cu deosebire, o mişcare de întregire. Evul Mediu, aşadar, confirmă (sau reconfirmă) convergenţa (mai exact, poate, complementaritatea) platonismului şi aristotelismului, căpătînd, prin

avantajul timpului, percepția lor ca două laturi într-un întreg.

Opțiunea lui Thoma (și mai înainte a dascălului său, *Albert de Ballstaedt, Magnus*, cel Mare, 1206—1280) pentru aristotelism nu are ca revers antiplatonismul (sau numai renunțarea la platonism), ea însemnînd alegerea, pentru o posibilă sinteză, a celeilalte laturi.

Și de această dată, prea din lăuntrul epocii, alternativa platonism-aristotelism pare numai o secvență din scenariul unor lupte doctrinare. Între acceptare și respingere nu este însă numai platonismul și, deci, aristotelismul nu cîștigă prin încurajarea instituțională. El însuși, chiar în secolul al XIII-lea, era condamnat în cîteva rînduri. La Sens, în 1210, mai întîi, un conciliu hotăra că „scrierile lui Aristotel de filosofie naturală și comentariile la ele nu vor putea fi citate, nici în lecții publice, nici în lecții private, la Paris, sub pedeapsa excomunicării“ (Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 70). Peste cinci ani, interdicția este extinsă și asupra *Metafizicii*, în 1245, papa Inocențiu al IV-lea include în această stranie „geografie“ a condamnării aristotelismului și Universitatea din Toulouse, în care, pînă la această dată, cărțile Stagiritului putuseră fi citite mai fără opreliști, în 1277, Etienne Tempier, arhiepiscopul Parisului, suspenda 219 de propoziții ale filosofiei averroiste (în variantă latină, sigeriană) și ale celei thomiste, ambele, chiar dacă în modalități și direcții diferite, de inspirație aristotelică.

La rîndul său, respins de el de cîteva ori, platonismul supraviețuiește în medii și prin inițiative franciscane, dar reinterpretat augustinian și avicennist. „Logica, chiar și teologia secolului al XII-lea îl urmează pe Platon“ (Jean Jolivet, *op. cit., p. 1350)*. Indirect, prin Proclos, Augustin, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Joan Scotus Eriugena, Avicenna și Avicebron se ia cunoștință și de filosofia neoplatonicilor, în speță de cea plotiniană. Iar, în același timp cu marea sinteză albertino-thomistă a aristotelismului, *Bonaventura (Giovanni di Fidanza*, 1221—1274) o reconstruiește pe cea platonică, însă din perspectivă augustiniană și avicennistă.

În context istoric, șansele aristotelismului nu erau mai mari decît cele ale platonismului. Și totuși aristotelismul capătă ascendent. După *David de Dinant*, care în pragul veacului al XII-lea utiliza, ce-i drept, in-

fidel ,materia și forma (aceasta ca inteligență-nous) aristotelice pentru o reconstrucție panteistică a lumii („Inteligența, Materia și Dumnezeu sînt unul și același lucru" va fi spus el în *De Tomis* *), după David de Dinant și după încercările mai ezitante ale unor franciscani ca Alexandru din Hales sau Roger Bacon, dar mai cu seamă ale cîtorva dominicani (Roland de Cremona, Jean de Saint-Giles, Hugues de Saint-Cher), Albert și Thoma „il introduc în mod deliberat în lumea creștină" (F. van Stenberghen, *op. cit.*, p. 10). Ei însă aveau să impună un *aristotelism ortodox* (creștin), în timp ce Siger din Brabant va milita pentru unul averroizant, heterodox sau, în altă formulă, integral.

„Aristotel-ul lui Albert nu era însă filosoful cu care noi ne-am obișnuit", căci i se atribuiau și cărți de concepție neoplatonică. În epocă, bunăoară, „toată lumea (deci și Albert) credea" că *Liber de causis* era aristoteliciană, cînd ea era alcătuită din extrase din Proclos (Jean Jolivet, *op. cit.*, p. 1406).

Or, Thoma se desprinde de tradiția încă nesigură a parafrazării textului aristotelic și a lecturii aprocrifelor, întreprinzînd un studiu „critic și literal" (M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, p. 153). De mare folos i-o fost cunoașterea limbii grecești, învățată cu dominicanul Guillamme de Moerbeeke, cel care pornise la traducerea lui Aristotel în latină (și revizuirea celor adoptate deja). Aquinatul îl glosează aplicat și original, comentariile sale la *Metafizica* și *Fizica* conținînd „multe idei care sînt ale lui și care se recunosc lesne" (*Ibidem*, p. 154). Dar, totodată, aspiră la un „Aristotel creștinizat — *christianisé* (M.M. Gorce, *La lutte „contra Gentiles" à Paris...*, în *Melanges Manndonet...* t. I, p. 230). Respingerea averroismului (un aristotelism heterodox) ține de acest proiect.

Adversar al lui *Averroes* (1126—1198), ca și maestrul său, Albert cel Mare, Aquinatul îl respinge într-un tratat special (*De unitate intellectus*) și, ori de cîte ori are prilejul, în altele, îndeosebi în *Summa contra Gentiles*, dar o face cu deferență, totuși, iar cînd socotește că e cazul, *în De ente et essentia*, chiar în Summa Theolo-

---

* Cartea este pierdută; fragmente sînt păstrate în Albert cel Mare, *Summa Theologica*, din care este reprodus acesta (în Alberti Magni, *Opera omnia*, XXX, part. I, tr. IV, q, XX, m, II) și în Thoma, *Contra gentiles*, I. XVII.

gica, uneori, se raportează la el ca la o autoritate incontestabilă. Astfel că, „fără nici un paradox", „cel mai serios adversar al doctrinei averroiste" este, „s-ar putea zice, primul discipol al marelui comentator" (Ernest Renan, *Averroes et l'averroisme*, p. 236).

Interpretarea renaniană pare discutabilă, și este, luată literal, pentru că, orice s-ar spune, pe Thoma mai multe îl despart de Averroes decît îl unesc. Totuși, ei au ceva comun, fiind aristotelicieni și încă dintre aceia care au preluat învățătura Stagiritului în autenticitatea ei, ceea ce înseamnă că, dincolo de felul lecturii, dincolo de propriul program, de accentele valorizatoare pe care le pun și unde le pun, sînt într-o anume solidaritate. Aristotelicieni aplicați și astfel, fie și relativ, în afara orizontului de operaționalitate a distincției care se face între un aristotelism integral și altul fragmentarizant și deviat de la sensurile lui prin reinterpretarea teologică-creștină (în afară, întrucît față cu gestul prim al lecturii directe și al comprehensiunii filosofice, deosebirea în cauză este, ca determinație, ulterioară), amîndoi comentatori străluciți ai operei Stagiritului, dar comentatori în vederea unei *opere*, ei nu aveau a se situa pe poziții total necomunicante. Acel simplu fapt de istorie, în aparență, al condamnării în anul 1277 a 211 teze, cele mai multe averroiste, dar „cîteva dintre ele apărținătoare de filosofia Sfîntului Thoma", este probant, în felul său (Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-âge*, p. 559).

De bună seamă că se și deosebesc, trăind în secole diferite, avînd religii diferite (unul e islamic, altul creștin), ceea ce, pentru un filosof al Evului Mediu avea importanță, percepînd astfel valorile aristotelismului și integrîndu-le în alte structuri, reconstruind astfel lumea și omul.

Chiar pus să afirme existența a „două adevăruri contrarii", însă coexistente și nu exclusive, pentru adversarii săi Averroes părea să fi dat expresie divorțului dintre revelație și rațiune. Or, Thoma, nu e nici o îndoială, așeza mai presus credința, de la care, socotea el, adevărul coboară ca „un fluviu în cascadă : de la Dumnezeu prin îngeri la oameni..." (Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, p. 55 ; *Le Thomisme*, p. 21). Ceea ce nu rămînea fără de urmări în receptarea aristotelismului.

Dar cu toate acestea, Thoma întreprindea o reevaluare *raționalistă* a aristotelismului și, mai departe, a filosofiei însăși, *raționalistă,* firește, în accepția medievală a termenului. Altfel, aplicînd adică noțiunea modernă, existența unui raționalism medieval ar putea fi lesne contestată. Distinct însă de cel modern și cu atît mai mult de cel contemporan, raționalismul medieval nu iese în afara istoriei acestora, și, la urma urmelor, nici în afara conceptului lor. Deși în dependență de spiritualitatea epocii, în perspectivă istorică și sistematică el este, totuși, moment al constituirii sale și, eliberat de ceea ce îl particularizează, închizîndu-l într-un orizont determinat, și al alcătuirii sale. Încît, atenți la individualitatea lui, trebuie să fim, poate în mai mare măsură, deschiși către ceea ce, din sine, îi face posibilă continuitatea.

Ce-i drept, ca sistem de filosofie care neagă ceea ce depășește rațiunea, raționalismul, în Evul Mediu, nu are legitimitate, pentru că de la Joan Scotus la Abélard și, mai departe, la Thoma sau Occam, „se dădea întîietate credinței asupra rațiunii, teologiei în raport cu filosofia" (Gonzague Truc, *Abélard avec et sens Heloïse,* p. 78). Și tot astfel, dacă raționalismul presupune, și presupune, că „lucrurile au o existență în sine și că, de aceea, se pot afla în ele însele toate elementele necesare înțelegerii exhaustive a lor", în acest caz ce șanse de legitimitate mai are raționalismul medieval ? (Étienne Gilson, *Études...,* p. 29).

De toate acestea, cu atît mai mult cu cît vin dintr-o interpretare, așa-zicîndu-i, neoscolasticistă, trebuie să ținem seama, dar, totodată, este nevoie să distingem între *forma* și *fondul* raționalismului mai înainte de a-i nega sau admite existența în Evul Mediu.

Presupunînd *primatul* rațiunii și raționalitatea lumii, el nu cade din concept nici atunci cînd totul, om și univers, este pus în dependență de o ființă și de o acțiune în regim de transcendență. Cu o condiție însă, anume ca ființa care transcende (în sensul teologic al transcendeității) să fie ea însăși descrisă și interpretată *raționalist.*

Or, din acest punct de vedere, Thoma face cît o demonstrație de existență a raționalismului medieval, cu atît mai mult cu cît, printr-o încercare de teodicee, îl pune termenul central al teologiei într-un sistem de analogii cu principiul aristotelic, atît de strîns, încît puțin

lipsește ca Dumnezeu să pară doar alt nume al ființei metafizice. În contra aparențelor, deci, raționalismul thomist se construiește mai întîi ca o ontologie.

Faptul însă n-ar fi fost posibil printr-o modificare de substanță a metafizicii Stagiritului și, deci, printr-o deturnare a sensurilor ei. Aristotel aici, sau și aici, este hotărîtor, căci, despărțindu-l de realismul anselmian, îl îndreaptă pe Thoma spre admiterea individualului ca sinteză a principiilor (materie și formă) și, în consecință, ca realitate „adevărată", dacă întregul este adevărul.

Și încă, pînă și opera teologică avea să fie supusă rigorilor raționalismului aristotelic. Așa, mai cu seamă, se explică dubla determinare : filosofică și religioasă a divinității în „cea mai vastă și mai clară expresie din ansamblul teologiei thomiste", în *Summa theologica*. De altfel, sumele în genere, în particular cele ale lui Thoma (*Contra Gentiles, Theologica*), „expuneau teologia cu ajutorul logicii aristotelice" (Martin Grabmann, *La Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, p. 40, 15).

Dublu determinat în reconstrucția thomistă, Dumnezeu pare mai mult concept al filosofiei și, în anumite limite, un simplu nume pentru ființa ca ființă aristotelică. Mai înainte de a-i pune în lumină atributele, deci condițiile de inteligibilitate în ordinea descrierii, Thoma îl definește, de altminteri, simili-metafizic aristotelician, ca „principiul și finalitatea lucrurilor" (*Summa theologica*, I, p. 2.).

Determinațiile, apoi, îi sînt desprinse tot asemenea. Bunăoară, principiul thomist (Dumnezeu) este un indemonstrabil ca ființă în sine aristotelică și în sensul stabilit încă de filosoful grec, adică, nederivat, prim, absolut (necondiționat). Altfel, ar fi trebuit să se presupună un dincolo de el și, deci, să se pornească de mai departe și așa mereu, la nesfîrșit. Dacă principiile n-ar fi „prime și nederminabile, ele ar avea nevoie de demonstrație ca să fie cunoscute". Or, „primele principii", de aceea, trebuie cunoscute „cu ajutorul inducției" și al intelectului intuitiv, al căror obiect sînt (Aristotel, *Analiticile secunde*, I, 2, 71 b ; II, 19, 100 a).

Asemenea judeca și Thoma : „Se poate spune că sînt două feluri de demonstrații. Una este prin cauze și are ca punct de plecare ceea ce este anterior în sine. Alta este prin efect și ea are ca punct de plecare ceea ce este

anterior față cu noi. Căci, atunci cînd un efect este mai bine cunoscut decît cauza sa, și aceasta față cu noi, noi înaintăm de la efect la cunoașterea cauzei. Or, nu interesează care efect poate servi la demonstrarea existenței cauzei sale proprii, cu condiția doar ca efectul să fie mai bine cunoscut pentru noi ; căci, efectul depinzînd de cauză, cu necesitate preexistă o cauză. În consecință, existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată prin efectele cunoscute de noi" *(Summa theologica,* I, q. 2, art. 2).

Cea dintîi *(via manifestior)* are „ca punct de plecare mișcarea" : pentru că, urmînd mărturia simțurilor, chiar, tot ceea ce se mișcă este mișcat de altceva și pentru că ceea ce se mișcă trece din starea de potențialitate în cea de act înseamnă că, tot căutîndu-se cauza, se tinde, prin regresie, la nesfîrșit. Căci „dacă obiectul care mișcă este mișcat la rîndul său de altul, și acesta de altul", s-ar tot regresa, fără să se ajungă la un termen care să explice, fără să mai ceară să fie explicat. Cum ceea ce mișcă și este mișcat unește în sine posibilul și actualul, dar nu în același timp și nu sub același raport, principiul trebuie să fie act și putere în același timp și sub același raport. Numai astfel va fi inteligibil, căci numai astfel va fi un necondiționat.

Thoma întrerupe regresiunea, la fel cum se întrerupe, în procedarea inductivă, enumerarea pentru a se trece de la unii la toți. De aceea, argumentul în cauză, sugerat de Aristotel, nu este, cum s-ar părea, deficitar din punct de vedere formal, iar din cel material nu e o nesocotire a logicii pentru justificarea existenței lui Dumnezeu.

Că Thoma își încheie expunerea probei cu identificarea primului motor cu Dumnezeu („Este, deci, necesar să se ajungă la un prim motor și acest prim motor să fie ceea ce numim cu toții Dumnezeu", *Summa theologica,* I ,q. 2, art. 3), este adevărat, dar mai înainte el legitimează principiul, deocamdată, ca început al mișcării în sensul în care încă Stagiritul o făcea : „principiu se numește punctul de la care, un lucru, începe mișcarea" *(Metafizica,* V, 1, 1013 a).

A doua cale sau probă „are ca punct de plecare cauza eficientă : există în lucru «un lanț» de cauze eficiente, dar nu este posibil ca «lanțul» să se întindă la infinit fiindcă, în cauzele eficiente subordonate, primul termen este cauza intermediarului și acesta cauza ultimului. Or,

cînd cauza dispare, dispare efectul. Deci, dacă nu există primul termen în cauzele eficiente, nu există nici ultimul, nici mijlocul, întinzîndu-se la infinit n-ar mai exista o cauză eficientă și n-ar mai fi nici efect ultim, nici cauze eficiente intermediare, ceea ce este evident fals. Deci, este necesar să se stabilească o cauză eficientă pe care toți o numim Dumnezeu" (*Summa theologica*, I, q. 2, art. 3).

Și de data aceasta Thoma se mișcă în universul metafizic, de data aceasta legitimnd principiul ca eficiență („primul punct de plecare al schimbării sau imobilității" ; Aristotel, *Metafizica*, V, 2, 1013 a). Dar și aici Thoma ține să precizeze că această cauză „este numită de către noi" Dumnezeu. Numirea, deci, urmează unei demonstrații (sau instituiri) metafizice.

A treia probă „își trage punctul de plecare din posibil și din necesar". Dacă tot ceea ce este în lumea noastră se naște și piere , e imposibil ca un lucru să fi existat dintotdeauna. Dar, neexistînd din eternitate, înseamnă că acest lucru vine din altul și așa mereu, s-ar părea că la nesfîrșit. Ceea ce este fals, fiindcă, posibile, toate ființele cer necesarul și încă necesarul în sine care nu mai trebuie explicat. Un asemenea necesar trebuie, deci, logic vorbind, să existe și, existînd, „noi îi spuneam Dumnezeu".

A patra probă are „ca punct de plecare treptele care se constată în ceea ce există". Astfel, se poate constata că în ființe există mai mult sau mai puțin bine, mai mult sau mai puțin adevăr, și așa mereu, incluzîndu-se aici gradarea în ordine fizică : un lucru este mai cald decît altul și, firește, mai puțin decît ființa absolut caldă. Dar, ceea ce este absolut adevărat, absolut bun etc. trebuie să fie, prin condiție, unic, neputînd să existe mai multe absoluturi. De aceea „absolutul este cauza tuturor celor ce există...", și încă, „există o ființă care este cauza existenței tuturora", iar acesteia „noi îi zicem Dumnezeu".

Proba treptelor de existență, încă antică (motivul se găsește la Platon, dar nu numai la el, ci și, într-un fel, la Heraclit, care, punînd focul, prin stingere, să genereze aerul, prin aer apa și prin apă pămîntul, ca apoi să se parcurgă „drumul în sus", pămînt, apă, aer pentru a se reîntoarce la sine, inaugura tema cu o semnificație deosebită în seria existenței, pentru că încă din vremea lui „treptele de existență" numeau mediatorii ontologici),

proba, așadar, cu o istorie mai veche, este dintre cele mai importante în construcția ontologică. Încă Heraclit, dar mai cu seamă Platon și Aristotel, lovindu-se de una dintre cele mai mari dificultăți ale conceptualizării principiului și generării, și anume de faptul că lucrurile sînt individuale, născute și pieritoare, coruptibile, în timp ce temeiul lor are universalitatea absolută, este nenăscut și nepieritor, incoruptibil și incorporal, au trebuit să introducă *intermediarii*. Platon, bunăoară, obiectele matematice, iar Stagiritul, speciile, genurile, clasele pînă la ființa ca ființă. Intermediarii ca trepte de existență, în ordine descendentă, trebuie să explice întemeierea, cum deci principiul ca principiu produce lucrurile, iar în ordine ascendentă, cum lucrurile, platonician zicînd, participă la existentul în sine. Căci, naturi universale, dar relative, intermediarele (treptele de existență) puteau, prin aceasta, să explice trecerea de la principiu la lucruri, fiind într-o parte a lor inteligibile și în alta sensibile. Dependente ontologic, prin aceasta, se apropie de condiția lucrurilor nemijlocit produse, ori, ca la Platon, în aceeași ordine de inteligibilitate produse, ele sînt mai în vecinătatea ființei ca ființă. Astfel că Thoma reia o mai veche și nouă încă problemă a ontologiei, care, și ea, nu este prin nimic obtenebrată de identificarea, *la nivelul limbajului*, cu Dumnezeu.

În fine, ultima probă cu punct de plecare în guvernarea lumii reia un motiv tot antic, aristotelic, în speță, cel al finalității universale. Toate lucrurile, zice aristotelician Thoma, se mișcă spre un scop anume. Dar, în timp ce Stagiritul nu implică totuși intenționalitatea unei inteligențe, Aquinatul avea să admită că orice lucru „se îndreaptă către scopul său nu fortuit, ci intențional", cum săgeata este orientată de către arcaș. La scara universului, de aceea, va trebui să existe o ființă pe măsură, „o ființă inteligentă, prin care toate lucrurile să fie conduse către scopul lor. Și această ființă este numită de către noi Dumnezeu" (*Summa theologica*, I, q, art. 3).

Proba, în litera și în spiritul ei chiar, cea mai puțin aristotelică, este și cea mai slabă din punct de vedere metafizic, rostul găsindu-și-l numai, sau aproape numai, în limitele teodiceei. Faptul nu infirmă însă presupoziția, fiindcă, orice s-ar spune, în demonstrarea existenței lui Dumnezeu, deocamdată, domină „probele" metafizice.

Descrierea principiului (al lui Dumnezeu), apoi, este în linii mari asemănătoare probării existenței, deoarece atributele identificate, în cea mai mare parte a lor, convin și principiului, dacă nu, uneori, mai cu seamă lui. „Dumnezeu, enunță Thoma, nu este un corp“ fiind primul motor, actul pur și ființa cea mai nobilă dintre toate, ceea ce cu deosebire înlătură prezumția corporalității, pentru că nu se poate ca un lucru, totuși, să fie superior, în absolut, altora.

Se spune, de regulă, că Dumnezeu are un chip, că Dumnezeu are „părți corporale“, că merge sau stă, deci că are un loc „în ordine spațială“. Dar toate acestea, previne Thoma, ca Averroes de altminteri, sînt numai „prin analogie“. Cînd se spune că are ochi, „ochii desemnează puterea pe care o are de a vedea într-o manieră inteligibilă și nu sensibilă“, faptul de a sta, apoi, „simbolizează imobilitatea și autoritatea sa“, iar cel al deplasării locale, „mișcările lui spirituale“ *(Ibidem,* I, q. 2, art. 1).

Existență inteligibilă, deci simplă, Dumnezeu nu ar avea în sine nici măcar materia și forma ; presupus ca unitate a acestora, înseamnă că este alcătuit din ceva, că rezultă din ceva. Dar, rezultînd, poate să și dispară. Or, Platon încă stabilea ca o condiție fără de care nu se poate, a inteligibilității principiului, simplitatea. *Ideea compusă,* de pildă, este o sintagmă fără sens, fiind o contradicție în termeni. Necompus, Dumnezeu (ca principiu) nu aparține vreunui gen „nici direct, nici pe calea reducției“, nu are accidente și nu intră în „compunerea altor ființe“ fie și ca unul dintre principii, pentru că ar avea condiția *principiului* în regim absolut *(Ibidem,* I, q, 2, art. 2 ; q, 3, art. 5, 6).

David din Dinant presupunea că Dumnezeu intră în alcătuirea lucrurilor ca o parte anume, alături de altele două, ceea ce este absurd, inteligibil neputînd fi decît un principiu și nu două, trei și așa la nesfîrșit. Cel-puțin-două-principii nu au sens, ele limitîndu-se reciproc, pentru a nu mai vorbi de faptul că în acest fel se deschide o serie nesfîrșită, căci dacă admitem atîtea, de ce nu am admite atîtea plus unu, plus două, plus trei ș.a.m.d. ? Thoma, într-un fel, polemizează în mod tacit cu Aristotel însuși pentru că ar fi admis două (sau trei, dacă socotim și privațiunea) principii : materia și forma.

Polemica, fie și secretă, îi va fi sugerat-o, de altminteri, chiar Stagiritul, de vreme ce el însuși avea să treacă mai înaintea materiei și formei ființa ca ființă, deci, el însuși se va fi gîndit că primele două sînt concepte ale *fizicii*, dar numai cel din urmă este al *metafizicii*.

Simplu și unic, Dumnezeu (principiul) mai este — sau mai *trebuie* să fie, *trebuie* pentru că avem de-a face cu o reconstrucție în care atributele sînt și condiții, ori în primul rînd condiții de inteligibilitate — perfect, infinit, etern, ubicuu, Binele suveran.

Perfecțiunea, în legătură cu toate celelalte atribute — cum toate, la rîndul lor, sînt cu ea, astfel încît unul le exprimă pe toate și toate pe unu — perfecțiunea, deci, este de nedespărțit de ființă în integralitatea ei, căreia, în acest fel, înseamnă că nu-i lipsește nimic, după cum nu-i prisosește ceva. Oricum, principiul ar cădea din condiția lui : dacă i-ar lipsi, lipsa chiar este altceva, fiind o limitație, iar dacă, dimpotrivă, i-ar prisosi, ar trebui să fie formă determinată care posedă mai mult decît este prin natura sa.

Este infinit, apoi, prin condiția unicității, ca și prin aceea a indeterminării. Dacă ar fi materie sau formă, ori materie și formă, în oricare caz n-ar îndeplini condiția, pentru că „materia este limitată de formă“ și „forma este circumscrisă de materie“ chiar luate în conjuncție. Căci două ființe nu fac posibil infinitul sau nu infinitul bun, pentru a zice ca Hegel. Asemenea și în cazul eternității, fiindcă, tot așa cum Dumnezeu (principiul) este mai degrabă infinitul decît infinit, mai mult decît etern, el este „eternitatea sa“ *(Ibidem,* I, q. 7, art. 2 ; q. 10, art. 2). El nu are a se naște, nici a pieri, nici a trece dintr-o formă în alta. Ca existentul parmenidian, principiul thomist nu are a se transforma, tocmai pentru că este Unu, indeterminat, simplu, infinit și etern. Fiind, principiul nu poate să nu fie (s-ar naște, ar pieri), deci transformarea în planul său de existență sau, mai degrabă *,

---

* Mai degrabă pentru că, deși „existența poate fi înțeleasă în două sensuri“, în unul „ca act de a exista“ și în altul „ca propoziție pe care spiritul nostru o produce unind atributul cu subiectul“, pe cel dintîi nu-l putem dobîndi, căci el este un în sine. Cînd cunoaștem nu transferăm ca atare în mintea noastră obiectul, nici nu ne identificăm cu el, ci îl reconstruim, adică îl prindem în formele înțelegerii. De aceea, avem „numai pe al doilea sens“ *(Summa theologica,* I, qu. 1, art. 4).

de inteligibilitate, nu este posibilă. Ce ar însemna ca *principiul ca principiu să se trans-forme?* Infinitatea, eternitatea și, apoi, și ubicuitatea și-ar pierde sensul. Ce ne-ar mai spune, bunăoară, propoziția că Dumnezeu (principiul) este peste tot, în toate ființele, dar „nu ca o parte a esenței lor sau ca un accident" ? „El este în toate ființele pentru că le dă existența, puterea și acțiunea", și această „proprietate de a fi peste tot este în a lui însuși" (*Ibidem,* I, q 8, art. 2, 4).

Dar, așa fiind și, mai cu seamă, astfel *justificat,* cît deocamdată Dumnezeu mai este termen al religiei? Fiindcă, cel puțin pînă acum, el este pus în condiție metafizică și de aceea mai mult i se potrivește numele metafizic decît cel religios. Dacă, de pildă, s-ar înlocui peste tot în *Summa theologica,* I, qu. I, 11 — *Dumnezeu* cu *principiu,* nepotrivirea ar apărea în mai puține locuri decît în starea de fapt în care principiul este numit Dumnezeu.

Nici chiar cînd este identificat cu Binele situația nu se schimbă prea mult. Căci nu este neapărat nevoie ca Binele să fie alt nume dat divinității, el putînd fi și al principiului.

Încă mai înainte de Thoma, Binele fusese identificat cu Dumnezeu (de către Plotin, de pildă), dar și cu principiul (Platon, în oarecare măsură, dar mai ales Aristotel).

De bună seamă că identificarea Binelui cu principiul sau cu divinitatea urmează unei viziuni încă antropomorfizante. În sine, procedura nu era, nici în plan formal (terminologic), nici în cel material (al semnificațiilor) deviantă. Nu toți sau mai toți termenii primi, în ordine istorică și logică, au rezultat dintr-o resemnificare a unora cu valoare numai în universul uman? *Cosmos, arhé, lógos, hýlé, apeiron, eidos, morphé, kathólou, télos,* bunăoară, mai înainte de a numi universul, începutul (principiul), Legea lumii, materia, infinitul, idéa (ca formă substanțială platoniciană), forma, universalul, scopul, numeau acțiuni sau însușiri omenești. Binele *(agathós)* însuși semnifica, la vechii greci, nòblețea, nașterea din familie bună, brav, rege, bun, servitor bun *(Iliada),* sfat care convine *(Odiseea),* sfat bun, înțelept și bun (Sofocle), geniu, zeu, bun (Aristofan), folositor statului, remediu (bun) contra febrei, favorabil, zi fastă (Xenofon). La rîndul său, Platon folosește termenul în multe contexte cu

varii sensuri : în *Gorgias,* 516b, pentru a numi priceperea în guvernare, în *Republica,* 409 c, pentru bun, onest, simplu, în *Legile* pentru a numi calitățile morale și fizice (Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français,* passim). Sensul metafizic este impus în *Phaidon, Phaidros.* Dar, mai cu seamă, în și prin *Republica,* VI, 505 a și urm.

Așa cum este soarele față cu lucrurile pe care le face vizibile, pentru că le luminează, este și Binele, „cauza științei și adevărului" *(Republica* VI, 508 a). Rostul său epistemologic hotărîtor vine din condiția metafizică, una tot asemenea celei a soarelui, „regele universului", cum este numit în *Cratilos,* 36 a. Căci, așa cum soarele luminează lucrurile, Binele iradiază inteligibilele.

Nu are, ce-i drept, rol întemeietor, sau nu direct. Dar, iradiind ideile, deși nu substanțial, ceea ce înseamnă că nu le prinde într-un sistem cu dependență existențială, el „luminează" universul lor, potențîndu-le armonia, care, la urma urmelor, este un fel de a fi al Binelui. Ideile se ordonează în virtutea unei „legi" imanente : specia „intră" în gen, genul în clasă. Cum însă ideea-specie nu alcătuiește ideea-gen și aceasta mai departe ideea-clasă, adică nu intră una în ființa alteia ca parte, cum fiecare își păstrează inalterată autarhia chiar comunicînd și cum conceptul însuși al comunicării era încă, și va rămîne, în platonism obscur, Binele trebuia să facă într-un fel sau altul sistemul mai coerent. Ca principiu al principiilor, el trebuia să aducă mai multă unitate ideilor, sau poate unitatea însăși, dacă în conceptul lui putem bănui o tendință monistă în platonism.

Binele, prin urmare, în sistemul ideilor, avea de îndeplinit un rol și avea și un loc de primă importanță. Prin analogie cu sensul moral și politic, în genere uman, al termenului, Binele metafizic pare să fie numele ordinii și armoniei universale.

Sensul acesta și rostul acesta le vom găsi și în aristotelism, dar într-un context mai propriu și într-o modalitate de ființare mai potrivită cu ceea ce trebuie să fie și să îndeplinească în sistem. Astfel, Stagiritul nu va mai admite Binele într-o existență determinată, în sine, ca Platon, ci doar într-una funcțională.

Aristotel „simțea" că „dualismul principiilor constitutive", prin introducerea privațiunii, nu era decît atenuat, iar nu anulat. Binele, de aceea, trebuia să apropie mai mult, se înțelege că numai funcțional, materia și

forma, și într-un fel o și face, fără să le știrbească autonomia, fără să le „deschidă“ pentru a deveni comunicabile. Materia rămîne materie și forma formă, dar ele se „supun“ (poate acesta e cuvîntul) Binelui, pentru că se supun scopului care este întregul lor, substanța adică. Binele, prin urmare, este principiu unificator și, din acest punct de vedere, este un alt nume al ființei ca ființă, cum mai este *divanul,* sau gîndirea care se gîndește.

În linii mari, sensul avea să-i fie păstrat și de Thoma, căci nu altceva trebuie să înțelegem din afirmarea identității binelui și ființei : „binele și ființa sînt în realitate același lucru“. Dacă „se disting, faptul are loc numai în mintea noastră“, pentru că binelui îi adăugăm „noțiunea de dezirabil, ceea ce ființa nu conține“ *(Summa theologica,* I q. 5, art. 1).

Deocamdată, aristotelician, Thoma se mișcă înlăuntrul orizontului metafizic. Atunci însă cînd de la *Bine* trece la *Bunătate* deplasează accentul de pe *principiu* pe *divin,* dar cu oarecari ezitări și reveniri, pentru că, de pildă, după o conotoare oarecum morală a termenului, vine alta ontologică : „se poate spune că de la ființa primă care există și este bună prin esența sa își iau bunătatea și existența lor toate cele care participă la ființă printr-un fel de asimilare“ *(Ibidem,* I q. 6, art. 4).

Accentul însă pare să se stabilizeze pe divin, lucru ciudat, nu în interiorul onto-teologiei, ci în acela al noeticii. Și de data aceasta însă situația de fapt este mult mai complexă decît poate s-o cuprindă un termen, fie el *raționalism,* fie el *fideism,* aplicat exclusivist.

Este drept că Thoma așază mai presus de orice, în această ordine, *revelația,* care ar include fundamentele cunoștinței omenești privitoare la Dumnezeu fără să fie *cunoașterea* lui. Aquinatul, avea să observe Gilson, distinge între *revelatum* (revelat), care include „esența existenței revelate“, iar nu cunoscute, ea fiind față cu rațiunea incognoscibilă, și *revelabile,* „un ansamblu de cunoștințe“, rezultat dintr-o „disponibilitate permanentă a științei totale în vederea operei teologie“. *Revelabile,* așadar, capătă un sens prin raportare la *revelatum* care dă „știința totală“ și, într-un fel, face trecerea la teologie, permițînd să se înțeleagă cum poate acesta „să absoarbă o doză de filosofie, fără să-și corupă esența și să-și piardă unitatea“. Incluzînd *revelatum* (obiect al credinței) prin *revelabile,* teologia își construiește domeniul său de exer-

cițiu în limitele acestuia, ceea ce explică, după Thoma, dubla sa deschidere, capacitatea care vine din natura sa de a pune în acord *fides* și *ratio* (Étienne Gilson, *La Thomisme*, p. 19, 20, 21).

Așa s-ar explica dubla procedare a teologiei, rațională și suprarațională și, socotea Thoma, superioritatea ei față cu metafizica. Privilegiul însă nu-i este dat de natura proprie, de vreme ce prin *revelabile* recepteează *revelatum*, ci de capacitatea de a pune în formele rațiunii ceea ce este transrațional. Din acest punct de vedere ea ar avea ascendentul necesar pentru a se impune metafizicii.

Sacra doctrina, sacra scientia, cum prefera Thoma s-o numească, teologia ar fi „știința despre Dumnezeu".

Dar există „o asemenea știință", și dacă da, care să-i fie necesitatea, și, necesară, este ea speculație, este practică, este o înțelepciune, se servește de argumente, sau de metafore și simboluri ? *(Summa theologica*, I, q, 1).

Dacă orice știință pleacă „de la principii evidente", cum teologia se întemeiază pe „principiile credinței care nu sînt evidente", nici admise de toți, atunci pare să nu aibă șansele științei. În aparență așa stau lucrurile, dar în realitate altfel, zice Thoma, pentru că „știința sacră" pleacă de la „principiile cunoscute în lumina științei superioare care este știința lui Dumnezeu", de la ceea ce s-a transmis prin revelație și constituie fundamentul „Sfintei Scripturi". Evidența, deci, ar veni în mod firesc din faptul revelației analog, dar numai atît, celui al „luminii naturale a inteligenței", care dezvăluie principiile aritmeticii, geometriei etc. Putînd să existe, ea *trebuie* să fie, de vreme ce nici filosofia, nici „vreo altă știință" n-ar suplini-o, pentru că nici una dintre acestea, nici toate la un loc n-ar avea ca scop „salvarea omului" și, chiar dacă și-ar propune-o, mijloacele pe care le posedă ar fi de tot insuficiente. Or, singură teologia are acces unde celelalte n-au, pentru că salvării omului i-ar fi necesară „revelația care face cunoscute unele lucruri inaccesibile rațiunii". Mintea noastră are, de bună seamă, puteri mari și limite atît de largi, că nu sînt stingheritoare, dar „cele revelate de Dumnezeu sînt primite de credință" și, prin aceasta, de „știința sacră". Și, apoi, salvarea însăși nu are a fi altfel înțeleasă ca act divin : „salvarea omului este în Dumnezeu" *(Ibidem*, I, q., 1 art. 1, 2). Se înțelege că este vorba de salvarea „eternă" și

nu de cea „temporală“, pe care Thoma o pune în dependență de știința și de puterea omului ca ființă determinată. Extrem de contradictoriu și în problematica omului, Aquinatul lucrează, de fapt, cu două concepte ale omului, unul al teologiei și credinței, și altul al filolosofiei, construit cu precizie și seducătoare prin șansa lor de adevăr. „Natura, citim în *De regno, a* dat tuturor animalelor hrană, veșmînt din blană, mijloace de apărare, cum sînt dinții, coarnele, unghiile și, în cel mai rău caz, rapiditatea în fugă. Omul, din contră, a fost creat fără ca natura să-i procure ceva din toate acestea, dar, in schimb, i-a dat rațiunea, ca să-și pregătească toate cele necesare cu ajutorul mîinilor. De aceea, omul izolat nu-și este suficient sieși. Singur, omul n-ar putea să-și asigure mijloacele necesare vieții, astfel că (prin natură) este ființă socială“ *(De regno,* I, 1). Pentru om, în condiție temporală, de fapt, în ființa lui autentică, „salvarea“, deci, nu are alt sens decît cel omenesc și nu se poate înfăptui decît pe o cale profund omenească, pe calea acțiunii și rațiunii. Asemenea celor vechi, în speță lui Aristotel, Thoma găsește determinațiile ființei noastre și șansele ei într-o natură proprie și într-o mișcare în perfect acord cu ceea ce ne este definitoriu. Aici, mai mult ca în oricare altă „zonă“ a universului thomist, raționalismul pare să fi cîștigat cu deosebire prin coerență și o anume radicalitate, datorită gestului de cuprindere a omului în întregul său.

„Salvării“ prin rațiune și acțiune în cetate, Thoma îi suprapune „salvarea în Dumnezeu, filosofiei — teologia, minții — credința. Situînd deasupra tuturor exercițiilor „speculative“ și „practice“ credința și, în urmarea acesteia, și teologia, Thoma poate apoi să identifice „știința sacră“ cu „înțelepciunea prin excelență“ și, încă, să-i confere cel dintîi loc în ordinea adevărului, dimpreună cu libertatea de a se mișca nestingherit în raport cu rațiunea și, prin ele, cu filosofia, cu științele, cu artele. Ea nu este „tributară disciplinelor filosofice, în sensul că nu are nevoie de ele“, dacă principiile le primește „nemijlocit de la Dumnezeu, prin revelație“.

Cu toate acestea „este tributară“ pentru „a ilustra adevărurile pe care ni le spune“, tributară însă așa cum „științele *arhitectonice* au în serviciul lor științe auxiliare“ și „politica se folosește de arta militară“.

Teologiei i s-ar putea obiecta că se foloseşte de mijloacele de argumentare ale filosofiei şi, în consecinţă, fie și formal, că trebuie să se supună autorităţii raţiunii. Ea însă, mai înainte, s-ar folosi de un argument ce ar veni din condiţia revelaţiei, anume de „argumentul autorităţii", care, spre deosebire de cel „fondat de raţiunea omenească", are „o eficienţă absolută". Dacă, totuși, recurge la argumente și la probe ale filosofiei și ale științelor, o face pentru a demonstra principiile lor și „propozițiile lor, iar nu în vederea întăririi celor care sînt articole de credință". În plus, „știința sacră poate să întrebuințeze rațiunea și pentru sine", să dezvăluie sensurile ascunse ale „cărților sfinte", să le interpreteze metaforele (căci, adresîndu-se „tuturor oamenilor, a trebuit să expună adevărurile divine cu ajutorul metaforelor și al imaginilor luate din lumea corporală") și, mai cu seamă, să „deducă și alte adevăruri din cele prime, revelate" *(Summa theologica,* I, q. 1, art. 6, 5, 2, 9).

De bună seamă că justificării thomiste a superiorităţii absolute a „științei sacre" asupra metafizicii, a credinţei față cu raţiunea i s-ar putea opune construcţia ei filosofică, raţionalistă. De altfel, și legitimarea „științei sacre", întreprindere de tip epistemologic, în fond, nu este făcută altfel și cu alte mijloace. Expunîndu-i obiectul, Thoma îl apropie de acela al metafizicii, astfel că (minus principiile revelate, dar care pot tot atît de bine să fie un analogon al celor dezvăluite prin „lumină naturală" de intelectul intuitiv aristotelic), în cele din urmă, în locul unei ontologii și al unei teologii suprapuse, dăm de o ontologie, cînd nu mai adesea, de o ontologie în stare aproape pură. *Summa theologica,* aceea care trebuia să fie „o expunere scurtă și lucidă" a științei sacre și care este opera cea mai sistematică în sensul doctrinal, este însă și cea mai contradictorie și tocmai de aceea, oricît ar părea de ciudat, cea mai reprezentativă pentru filosofia thomistă, pentru ea în jocul ei secund, în viața ei autentică de sursă aristotelică dar nu rămasă la litera aristotelismului. Tratat de teologie, mai în substanța ei, *Summa...,* este consacrată raţiunii în multiplele sale exerciții.

Thoma vorbește adesea despre primatul absolut al revelației, și, în mod corespunzător, despre dependența rațiunii de credință, dar, de fiecare dată, la el, și *formal* și *material*, relația se inversează. Astfel că rațiunea nu datorează credinței, pe cît credința rațiunii, aceasta, încă o dată, într-un tratat de teologie. De aceea nu trebuie văzut aici o intenție secretă de ascundere a raționalismului. Thoma nu face un apolog *sui-generis*; el chiar vrea să legitimeze „știința sacră“ și cum faptul era condiționat de subordonarea, în sistem, a rațiunii, subordonează rațiunea. Dar cu punerea de drept în condiție de *serva* nu se realiza și problema de fapt, astfel că atît împingerea în sus a credinței, cît și cea în jos a rațiunii se fac cu mijloacele acesteia din urmă. Nu este vorba de formele logice sau nu numai de ele, ci și, mai cu seamă, de justificarea epistemologică a „științei sacre“. Thoma construiește teologia ca pe o știință perfect rațională și chiar datele credinței, date relevate, le pune în termeni raționali: sînt principiile, sînt expresia esenței divine, sînt evidente prin ele însele etc. Nu intră deci în joc doar forma de expunere rațională, ci și semnificațiile. Dumnezeu, bunăoară, nu este numai un concept (ca formă logică), ci un concept care, în ordine materială, primește semnificații prin analogie cu principiul. Oricum, asemănările în cazul cel mai bun, altfel putîndu-se vorbi de o modelare a conceptului teologic după cel metafizic, fie și asemănările, dovedesc, încă o dată, o inversare a raportului stabilit de Thoma între teologic și filosofic. O inversare cu participarea lui Thoma însuși, pentru că, aristotelician prin convingere, regîndește aristotelician teologia mai mult decît teologic aristotelismul. Tot timpul însă vrea să treacă în condiție de teolog, care este și filosof, dar filosofia, mai puternică învinge și cînd este învinsă. Căci ea, parafrazînd o veche vorbă a lui Edmond Rostand, la Thoma cel puțin, cîștiga în adevăr și cînd i se lua adevărul.

Paradoxal, metafizica thomistă, chemată să instituie *sacra scientia*, în sine are minime șanse de legitimitate. Thoma lucrează cu un concept al metafizicii deopotrivă formal și material, contradictoriu. Căci, trecută în regim

secund față cu teologia, pierzîndu-și primatul, metafizica este lipsită de șansele propriei întemeieri.

Totuși, ea funcționează *critic* (în sensul de mai tîrziu, kantian) și constructiv, prin aplicație la suprasensibil ca ființă în sine). O contradicție? Da și nu în același timp, însă din diferite puncte de vedere. Da, întrucît prin tradiție centrată în ființa ca ființă, de acuma metafizica se raportează la aceasta dintr-un orizont secund. În consecință, cît i se aplică, o face de „dincoace" de ea. Nu, apoi, în condiția în care, deși lucrează cu nu concept tradițional (aristotelic) al metafizicii, Thoma se și desprinde de acesta, săvîrșind o deschidere, la limită, către ceea ce avea să întreprindă, peste cîteva secole, Kant. Anume, *avant la lettre* kantian, Thoma nu mai identifică în metafizică o reconstrucție a suprasensibilului, cît, așa-zicînd, „o critică a rațiunii însăși", în vederea expunerii „într-un sistem complet" a întregului „stoc de concepte apriori, după diferitele izvoare pe care le au..." (Im. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare,* p. 178).

De bună seamă, nu mai mult decît o deschidere și, încă, una venită dintr-o stare de criză a metafizicii, predeterminată, și nu produsă dinlăuntru, „Reforma" metafizicii, altfel spus, era cerută de o arhitectonică în care, rezervîndu-i-se un loc secund, ea nu mai putea sta în concept tradițional. Dar cum arhitectonica trebuia justificată în chiar principiul ei (supremația ființei în sine ca divinitate și, deci, primatul teologiei), era nevoie ca metafizica să fie reconstruită astfel încît să se poată exercita nestingherită (sau cît mai nestingherită) de poziția sa. Or, pentru aceasta era nevoie de resemnificarea ei, ca o logică sau, în termen kantian, ca o critică.

Pe o altă cale și în altă modalitate de exercitare, metafizica este, altfel, reinstituită, chiar dacă numai parțial. Dar, din perspectivă modernă, nu pare benefică punerea „între paranteze" a valorii ei constructive pentru degajarea dimensiunii sale critice?

Deși, firește, Thoma o restrînge pe prima, cu deosebire din necesități de sistematică, „dinspre" noi, gestul poartă alte semnificații. Încît, împingerea metafizicii ca reconstrucție a ființei în sine într-o zonă negativă poate să aducă (este numai o prezumție) cu primul act de tot necesar al unei procedări metodice. Thoma, deci, pare

să fi „ascuns“ o dimensiune pentru a o face pe cealaltă mai vizibilă.

Absolutizată, trecută adică în certitudine abstractă, ipoteza s-ar destructura, dar socotită excesiv modernizantă ne-ar lipsi de „cheia“ marii contradicţii thomiste şi, poate, a întregului Ev Mediu. În consecinţă, ce ar mai fi metafizica într-o epocă în care se face, totuşi, multă metafizică, pe de o parte, şi pe de alta, ce şansă de valorizare postmedievală mai avea ontologia universaliilor? Căci, în condiţiile în care metafizica în concept tradiţional nu mai era posibilă, ce mai putea fi ea, ce şi universaliile?

Anselm, încă prea tradiţionalist, nu avusese de ales, astfel încît va fi pus metafizica într-o dependenţă (subordonare) faţă cu teologia, fatală pentru ea. În urmare, universaliile înseşi, ca structuri secunde, cu temei în arhetipurile conţinute de „raţiunea“ divină, îşi pierdeau sensul metafizic. Situaţia creată era dintre cele mai problematice fiindcă metafizica se vedea lipsită de fiinţa în sine (preluată de teologie), cît şi de universalii, trecute mai degrabă în fiinţă determinată.

Cu o viziune teologizantă asupra lumii, asemenea lui Anselm, Thoma presupune existenţa lucrurilor prin participarea la esenţa divină: „toate cele ce sînt, sînt prin participare; realitatea lor, de aceea, vine de la o fiinţă care este prin esenţa sa... ; această realitate este Dumnezeu...“ (*În Ioannem Evanghelistam expositio,* prolog). Totodată, el admite în Dumnezeu „cauza exemplară a tuturor lucrurilor“: „înţelepciunea divină posedă toate raţiunile de existenţă ale individualelor, adică formele exemplare“, multiple, întrucît „sînt considerate în raport cu lucrurile, nondiferente însă în realitatea divină“ (*Summa theologica,* III q. 44, art. 3).

Dar universaliile sînt puse în regim de imanenţă: ele ies din materia însăşi, cînd aceasta trece de la potenţă la act, sub influenţa unui agent corporal. De aici nu rezultă, previne Thoma, că „materia este increată“, ci doar că „ea n-a fost făcută fără o formă“ (*Ibidem,* V, q. 65, art. 4; III q., 44, art. 2.).

Unitatea lor, a materiei şi formei ca principii constitutive, deci, mai înainte de a fi *în act* este *în putere.* Presupunîndu-se în mod necesar, ele numesc *esenţa (quidditatea, quidditas, quod quid erat esse* — ceea ce face ca ceva să fie ceea ce este) a oricărui individual.

Într-o accepție restrictivă, esența semnifică doar forma, căci, prin aceasta, materia ajunge să fie ființă în act, devine *ceva (materia efficitur ens actu et hoc aliquid)*. Însă, oricum, forma, în acest sens, nu generează *absolut*, ci numai *relativ*, căci, în lipsa materiei, trecerea de la putere la act n-ar avea cum să se înfăptuiască. Or, deși potențialitate pură, sau poate tocmai de aceea, materia este principiul individuației *(principium individuationis)*, însă „nu în orice sens". Luată ca atare, ea ar putea să ducă la o gravă dificultate, anume la considerarea esenței „care cuprinde în sine totodată materia și forma" „ca un particular și, nu așa cum este firesc, ca un universal" *(De ente et esentia*, II). În urmare, definirea universaliilor n-ar mai fi posibilă și mai departe esența însăși ar deveni noninteligibilă. La limită, individuația însăși și-ar pierde sensul, deoarece ce materie ar sta ca un principiu indeterminat ? Cum, în acest caz, s-ar mai putea trece de la posibil la actual ? N-am fi nevoiți să admitem că ea, *ca principiu*, produce fie împărțindu-se, fie prin trans-formare, ca întreg ? Dacă ar genera prin împărțire, ce ar mai fi fost individualele ca *părți ?* Iar dacă le-ar fi produs prin trans-formare, trans-formarea era a sa ca întreg. Deci, materia trebuie să fie *ca întreg* în fiecare lucru în parte. Și încă, urmare încă mai logică, faptul ar putea să însemne că materia, prin individuare, trece mereu *dincolo* de sine.

De aceea, „nu materia în orice sens constituie principiul individuației, ci numai materia desemnată *(materia signata)*."

Termenul în cauză, *materia signata*, deși de inspirație aristotelică și avicennistă, în formă, ca și în semnificație este de invenție thomistă. Greu de tradus *(materia desemnată*, aproximînd numai), el poate fi mai curînd descris prin ceea ce numește, adică o materie sensibilă, *această* materie, ca și prin opusul său : materia nediferențiată (Cf. Catherine Capelle, în *notă* la Saint Thomas d'Aquin, *L'être et l'essence*, p. 87).

Aceasta din urmă, *materia nonsignata*, nu intră, bunăoară, „în definiția lui *Socrate*, dacă *Socrate* (ca individual) ar avea o definiție", ci „în definiția omului întrucît este om". Căci „în această definiție nu este vorba de un *anume* os și o *anume* carne, ci de os și de carne în absolut" *(De ente...*, II).

Distincția era menită să asigure diferențierea sub raport ontologic a materiei (ca principiu) și astfel conceptualizarea individuației fără pierderea formei. Căci desemnarea presupune o determinație înlăuntrul materiei în două niveluri : „mai întîi una individuală în raport cu specia și apoi a speciei față cu genul; ceea ce se face prin diferența constitutivă care vine de la formă..“ *(Ibidem,* III).

În raport cu specia, materia este determinată „prin dimensiuni“ ; de aceea omul *Socrate* este *această* materie cu *aceste particularități.* Mai înainte însă de a fi materia lui Socrate care este și *acest* suflet *(această* formă), ea, prin autodeterminație, se pune ca posibilitate.

Așa stînd lucrurile, materia thomistă, mai mult decît cea aristotelică, se afirmă *ca putere* în mod activ și nu pasiv, ca simplă receptivitate. Aici, cu deosebire, conceptul desemnării își dă autentica sa măsură, dovedindu-și operaționalitatea. O materie lipsită de determinații proprii nu avea cum să mai fie principiu al individuației, decît poate că printr-o divizare pe care ar face-o forma. Cum însă ea își produce determinațiile proprii (sau este un sistem al acestora), se autocreează ca posibilitate și nu se dezvăluie ca atare prin simpla acțiune a formei. Așa se și explică în cele din urmă unitatea individualului (a esenței, în termen thomist, a substanței, în denominație aristotelică).

Esența, ca trecere a puterii (materiei) în act (în unitate) prin formă, nu rezultă dintr-o alăturare, ci dintr-o cogenerare. Căci materia, *această* materie, se instituie pentru *această* formă, și această formă aparține *acestei posibilități.*

„Multiplicată“ prin dubla „desemnare“ : individuală (în raport cu specia) și a speciei față cu genul, în construcția ontologică thomistă, materia, ca posibilitate, presupune în mod necesar multiplicitatea formelor. Însă, ca de altminteri și în cazul materiei, multiplicitatea nu exclude unitatea. Dacă forma ar fi doar multiplă, *umanitatea* a cel puțin doi oameni „n-ar putea fi niciodată una“. În mod similar, apoi, dacă forma ar fi una, în chip absolut, omul *Socrate și omul Platon* „ar avea aceeași natură“, într-atît încît ar fi în perfectă identitate.

Or, într-un mod „se consideră *natura (sc. forma)* dacă se pornește de la existența pe care o are în cutare sau în cutare singular“ și în altul dacă se ia în seamă spe-

cia. Şi nu numai de la singulare la specie este alta, ci „ea are şi în individuale o existenţă multiplă potrivit diversităţii lor".

Una şi multiplă, totodată, forma poate fi luată deci „într-un mod absolut", desprinsă, adică, „de o existenţă de orice fel", şi în altul relativ, de vreme ce nu exclude „un anumit fel de existenţă" *(De ente...*, IV).

În mod absolut, forma este *mai înaintea lucrurilor (ante rem)*, dar, întrucît prin multiplicitate aparţine singularelor, este în acestea *(in re)*.

Ce-i drept, anterioritatea formelor primeşte, mai înainte de orice, o justificare teologică: „Dumnezeu are în sine ideile tuturor celor ce sînt, pentru că modelul fiecărei existenţe se află în inteligenţa sa, iar acest model este ideea" *(Summa theologica*, I, q. XV, art. 3).

O metafizică a formelor cu obiectul în suprasensibil, prin urmare, *(v. supra)* nu este posibilă şi, din această perspectivă, caracterul lor *absolut*, pare o contradicţie în termeni. Secunde faţă cu ideile divine, ce ar mai fi formele *în absolut ?* Şi, totuşi, ele sînt *mai înainte*, în această ordine, absolută, numai că din punctul de vedere al unei metafizici ca o *critică a raţiunii* înseşi, pentru „o înţelegere a lucrurilor", ca „o înţelegere" a acestora şi „certitudine", cum avea să spună Kant *(op. cit.*, p. 177).

Dacă această „ipoteză de lucru" ţine, Thoma se fixa în justificarea exerciţiului metafizic al raţiunii în condiţiile în care „suprasensibilul", ca obiect de aplicaţie, îi era luat *. Numai astfel anterioritatea *absolută* a unor entităţi *secunde* scăpa de ruinătoarea contradicţie în termeni. Şi încă, numai astfel realismul putea să se institue ca o metafizică posibilă ca adevăr.

Desprinzîndu-se de platonism (mai exact de platonismul în reconstrucţie augustiniană şi anselmiană), Aquinatul proiectează o metafizică în care universaliile sînt ca mijloace, fără de care nu se poate, ale legitimării raţionale, a fiinţei ca fiinţă a individualelor.

Anterioritatea absolută a formelor, de acuma, nu mai trimite la suprasensibil (preluat în platonismul medieval de teologie), ci la inteligibil *(in re)*. *Ante rem* şi *în re*

---

* Sugestii pentru o asemenea interpretare oferă Joseph de Tonquédec (în *La Critique de la connaissance)* dar, mai cu seamă, Étienne Gilson, care identifică în metafizica thomistă o deducţie „a proprietăţilor unui obiect luînd esenţa acestui obiect ca principiu al demonstraţiei" *(Le Thomisme*, p. 26).

se definesc complementar, universaliile fiind *mai înainte* prin *unitate* și, *în lucruri,* prin multiplicitate, dar nu întrucît sînt *mai multe* actual, ci „în posibilitate". „Există, deci, un inteligibil în lucruri, dar acest inteligibil este în potență" (Edouard Jeauneau, *La philosophie médiévale,* p. 97).

Cînd, totuși, Aquinatul admite că forma este *în act,* o are în vedere în condiția sa absolută. În cea relativă însă îi apare ca „actul materiei" care „devine ființă în act, *aceste* lucruri" *(De ente...* II,).

Complementaritatea absolutului și relativului, a actualului și posibilului nu este pusă prin simplă alăturare, ci printr-un joc, așa-zicîndu-i, pe diagonală. De aceea, absolutul (actualul) este și relativ, iar relativul (posibilul) și absolut. Sau, în termenii realismului, universaliile sînt *ante rem* fiind *în* lucruri și *in re,* întrucît sînt mai înainte.

Iar așa fiind, cea de-a treia determinație, *post rem,* capătă deplină legitimitate, căci formele, cu toate că „nu sînt inteligibile" decît ca atare, „separate de materie și de condiționările acesteia", „devin inteligibile în act numai prin substanța în act" *(Ibidem,* V). O stare de excluziune, s-ar părea, de vreme ce universaliile pot fi conceptualizate numai prin separație, dar în sine sînt incomprehensibile.

Dacă sufletul nostru „le-ar sesiza în ele însele", „cum credea Platon", atunci s-ar ajunge la o gravă dificultate (aceasta reală) : cum „se face că realitățile în cel mai înalt grad inteligibile în sine" sînt, totuși, cel mai puțin cunoscute ? Or, ceea ce noi cunoaștem mai bine sînt realitățile cele mai apropiate de sensibilitatea noastră, adică pe cele ce sînt în cea mai mică măsură inteligibile în sine *(Contra Gentiles,* II, p. 77).

Aristotel, de aceea, socotește Thoma, era perfect îndreptățit să distingă un intelect „în potență" (posibil) și altul activ, pentru că numai astfel înțelegerea, asumare a inteligibilului, „pornind de la sensibil", capătă sens *(Ibidem).*

Aplicat individualelor, întrucît, ca atare, numai acestea stau în fața lui, intelectul posibil capătă sens prin „receptarea formelor". El, deci, este *posibil* fiind în dependență de inteligibil : „intelectul uman este posibil numai întrucît e posibil prin forme" care „nu sînt decît în ființele indivuduale" *(Summa theologica,* I, p. 79, art.

4 ; q. 85, art. 2). La rîndul său și în principiu din aceleași motive, intelectul activ (sau agent) dislocă din cunoștința posibilă universaliile și „le pune în înțelegerea noastră", ceea ce înseamnă că în știința noastră „ca știință a universaliilor", în adevărul nostru ca „adecvație a cunoașterii cu realul" *(Contra Gentiles*, II, 77 ; 75).

Chiar dacă explicat printr-o „lumină inteligibilă care ne-ar fi conaturală", intelectul activ thomist, ca de altminteri și cel aristotelic, pe ale cărui semnificații le preia, în mai mare măsură decît o trecere în alt plan, al cunoașterii lui Dumnezeu ca „dorință naturală a ființei noastre" (în mai mare măsură într-o ordine filosofică, valorizantă), poate să ne apară ca mijloc esențial de realizare a cunoștinței în concept totalizant.

Firește, nu trebuie să forțăm lucrurile pentru a pune neapărat distincția aristotelică și thomistă (intelect posibil, intelect activ) în termeni kantieni și hegelieni (intelect-rațiune). Lăsînd deoparte impreciziunile thomiste (și aristotelice) care maschează distincția în cauză și o împiedică să opereze nestingherit, intelectul posibil-intelectul activ se aplică, mai cu seamă, procesului de construire a cunoștinței, cîtă vreme intelectul și rațiunea în resemnificare kantiană-hegeliană au valoare, mai întîi, într-o fenomenologie a conștiinței generice. Dar, oricum, cu prudențe maxime, intelectul posibil poate fi pus în analogie cu „intelectul reflexiv abstractizator și deci separator... care persistă în separațiile sale... și se comportă ca simț comun...", în timp ce intelectul agent pare a aduce cu „o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor", cu rațiunea ca „facultate a unității intelectului sub principii" (G. W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 28 ; Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 285).

Din nou distincția aristotelico-thomistă nu stă ca aceea tîrzie, kantiană-hegeliană, dar capătă mai mult sens dacă este „citită" prin aceasta din urmă. Ca și în problema metafizicii, riscul de inadecvație este mai mic în „modernizare" (de fapt, în perceperea „evenimentului" ca „eveniment" deschis) decît în interpretarea „locală", în fond restirictivă și, într-un fel, circulară, pentru că aceeași realitate istorică este punct de plecare și scop. Or, medievalii încă îi „citiseră" pe Platon și pe Aristotel printr-o „grilă" de lectură care era a lor. Thoma însuși, în succesiune imediată, avea să fie perceput mereu

altfel. Și aceasta nu numai în acceptare, dar și în respingere.

Gilles de Roma (n. 1316), Godefroid de Fontaines (m. 1306), Capreolus și Cajetanus, mai tîrziu, în secolul al XV-lea, dintre adepți, Henri de Gand (m. 1293), fie și în parte, Robert Kidwardby (m. 1279), Joannes Peckham (m. 1292), Roger Bacon, Roger Marston (m. 1303), Duns Scotus și scotiștii, Siger de Brabant și sigerienii („averroiștii" latini), Occam și occamiștii, dintre adversari (fie în direcție realistă, fie în linie nominalistă, aristotelizanți ori platonist-augustinizanți și avicenzanți), dincolo de orizontul luptelor doctrinare în stictă determinație istorică, receptează thomismul în mod diferențiat, potrivit cu alte „programe" ale filosofiei. Cum, de altminteri, se va întîmpla, la rîndul lor, cu „averroismul" latin, cu scotismul, cu occamismul. Pătrunderea masivă a „averroismului" latin, bunăoară, în renașterea timpurie nu se va fi înfăptuit printr-o mișcare de translație, deci de transfer nereflectat, ci pe calea unei valorizări din perspectiva epocii.

Revenind, reacțiile însesi, poate chiar ele cu deosebire, marchează începutul altei reconstrucții, adesea în același orizont.

Duns Scotus (1266—1308), de pildă, respinge thomismul, dar din interiorul realismului, al unui „realism concret", cum s-a spus (M.M. Gorce, *Realisme,* în *Dictionnaire de théologie catholique,* t. 13, 2, coll. 1858). Realist, însă critic în raport cu modelul thomist, tocmai datorită dublei sale atitudini, în mai mare măsură decît adepții Aquinatului, Duns Scotus este exemplar pentru ceea ce numeam, o lectură deschisă.

Va fi fost un filosof dificil, cu operă greu de descifrat, dar greutățile de înțelegere a omului și a filosofiei sale nu vin din ermetism voit ori din neclaritatea doctrinei. Duns Scotus „era pentru el însuși dificil". „Sever, dar nu lipsit de umor, abrupt mai degrabă decît aspru, exact și nu tranșant, el își conduce lectorul astfel încît să găsească soluția bună... Desigur, stilul său teologic nu este așa de limpede ca acela al Sfîntului Thoma sau ca acela al Sfîntului Bonaventura. Scoția însă nu este Italia" (Étienne Gilson, *Jean Duns Scot,* p. 625).

Într-adevăr, Duns Scotus era pentru el însuși dificil, părînd să dea o luptă neîntrecută de autoclarificare și

autodepășire. Întrucîtva ca Heraclit, este obscur pentru că forțează cuvintele să primească sensuri noi și tradiția să se restructureze. Dar, din acest punct de vedere, care filosof înnoitor nu este și „obscur“ ?

De bună seamă că înnoirea scotistă nu este, așa-zicînd, o răsturnare copernicană. Dacă se opune thomismului, pentru că „este imposibil să negi că scotismul diferă cu adevărat de thomism“, nu iese din tradiția medievală (Fr. Copleston, *Histoire de la philosophie*, II, p. 502). În problema universaliilor procedează așa cum putea s-o facă un om al veacului său, receptiv la toate „experiențele“, dar, totodată, personal, deci critic și deschizător în actul de reevaluare și reconstrucție.

Teolog și metafizician, deopotrivă, Duns Scotus suprapune cele două orizonturi prin intermediul unei întrebări unice, cu dublu răspuns. Întrebarea era : *dacă Dumnezeu este*, iar răspunsurile, unul al teologiei și altul al metafizicii. Pentru aceasta din urmă, avea să observe Étienne Gilson, obiectul de aplicație nu era „esența lui Dumnezeu“ (problemă a teologiei), „ci natura ființei“ numită Dumnezeu *(op. cit.*, p. 116). Or, aceasta revine la justificarea a ceea ce, în limbajul și în interpretarea teologiei, se numește Dumnezeu, ca principiu al lumii.

Duns Scotus nu contestă legitimitatea teologiei, ci o socotește doar un alt tip de deschidere și de interpretare a aceluiași termen, a termenului căruia ea îi zice *Dumnezeu*, iar metafizica, *primum ens*. Fiecare în parte îi presupune semnificația reală și, încă, tot fiecare îi admite ca prime condiții de inteligibilitate : ființarea, perfecțiunea, eternitatea, infinitatea, invizibilitatea. Numai că din perspectivă proprie.

Ideea este dintre cele mai interesante, pentru că ea vrea să însemne că același termen aparține teologiei sau metafizicii în funcție de interpretare și numire. Situația ni-l evocă pe Aristotel, care, în *Metafizica* (în cartea a XIII-a, cu deosebire), pusese în identitate teologia și filosofia primă. Duns Scotus pare să intenționeze ceva mai mult însă, adică separația, pornind, ce-i drept, de la identitatea obiectului. Dar nu a acestuia într-o construcție anume, ci a lui într-o construcție formală, neinterpretată.

Modalitatea era profitabilă pentru degajarea metafizicii și autonomizarea ei, prin obiect ca și prin mijloace

Prin obiect, pentru că termenul „alb“ care-i precede, în sine, îi aparține ca interpretare, iar prin mijloace, întrucît este în măsură să și-l facă al său.

Deși, cu semnificație reală, ființa primă — *primum ens*, pentru că este o interpretare (o construcție), pune metafizica scotistă într-un concept simili-thomist. Nu însă în *același* concept, fiindcă Duns Scotus îi cricumscrie și „suprasensibilul“. Dar, în primul rînd, ca la Aquinat, ea este o *critică* sau o *logică a construcției* în vederea justificării ontologice a individualelor și a întemeierii științei.

Cu o asemenea finalitate, metafizica, nu are, totuși, a identifica ființa primă cu ființa determinată. Duns Scotus o fixează „dincolo“ de aceasta din urmă (în sens ontologic, însă, în același timp, fie și numai accidental, și ca transcendere în semnificația teologică), dar și în ea, ca principiu al individuației.

De aici, mai cu seamă, despărțirea de Thoma capătă consistență, fără ca punctele de vedere ori, cel puțin, rezultatele să se excludă. Mai degrabă, deși Duns Scotus credea altfel, cercetate din afară ele par a se completa.

În polemică, doctorul subtil (cum i se mai zicea) simplifica întrucîtva poziția adversarului, găsind că principiul thomist al individuației stă în cantitate. Or, așa stînd lucrurile, cum un accident al materiei ar fi în măsură să explice individualul ?

Substanța, socotea încă Stagiritul, întrucît este subiect, este *mai înaintea* atributelor sale și, deci, a cantității. Thoma însă va fi așezat un atribut mai presus de subiect, ceea ce este ilogic. Principiul individuației trebuie să stea în altceva, cu primatul ontologic perfect motivat. Deși critica scotistă a thomismului este prea severă pentru a fi și dreaptă (oricum la Aquinat principiul individuației era materia ca principiu, materia care conține formele), condiția fixată are deplină legitimitate. Căci principiul individuației trebuie „atașat substanței înseși și nu gîndit ca rezultat al unei serii de determinații accidentale ca talia, culoarea pielii, forma nasului și alte indicii signalitice de acest gen“. În scotism, de aceea, cu maximum de precizie, „individuația este înscrisă în inima ființei, în substanța prin care ea este ceea ce este“ (Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 458).

În stare să îndeplinească toate condițiile de autenticitate lui Duns Scotus nu-i părea a fi nici materia, nici forma,, ci *haecceitas* (de la *haec*, acesta).

Termenul este greu de tradus fără riscul pierderii multiplelor sale semnificații, de aceea francezii l-au echivalat prin *eccité,* sau *haeccité,* italienii cu *ecceità ;* în engleză însă a fost adoptat ca *Thisness,* iar în germană ca *Diesheit (This, diese,* acesta, aceasta). În limba română, Ath. Joja a propus varianta : *Hecceitate,* în timp ce Anton Dumitriu a ales forma originară (Cf. *Duns Scotus...,* în *Studii de logică,* I ; *Istoria logicii).*

Greu de „tradus", fiind de o polisemie descurajantă, *hecceitatea,* simplificînd într-o oarecare măsură, ar fi o entitate individuală *(entitas individualis)* ireductibilă „la materie, la formă sau la lucrul compus" ; „ea numește ultima realitate a ființei care este materie, formă și lucrul compus" (Joannis Duns Scoti, *Opus oxoniense,* II, 3, q. 6, n. 15). Altfel spus, hecceitatea este faptul de a fi al universaliilor ca individualitate.

În sine, universalul, esența *(quidditas)* presupune materia, forma și unitatea lor, ceea ce nu este totuna cu *această* materie și *această* formă în *această* unitate.

Paradoxal, tocmai corespondența dintre cele două planuri blochează comunicarea, fiindcă esența, în acest caz, pare model, iar individualul copie, de o parte temeiul, de alta întemeiatul. Cum însă individualul mai este întemeiat în condițiile separației dintre sine și esență ? Și încă, dacă individualul ar fi copie, cum se face că are determinații care îl particularizează ? Copie și omul Socrate, copie și omul Platon, de unde non-identitatea lor, pentru că fiecare posedă ceva distinct. Or, *hecceitatea,* riscînd pleonasmul, aduce tocmai acest *ceva.*

În aparență, o multiplicare artificială a structurilor ontologice prin adăugirea a încă uneia, greu, dacă nu imposibil de prins într-un sistem. Mai degrabă Duns Scotus pare să anuleze pînă și atît de precara șansă de coerență a unei arhitectonici cu două elemente : modelul și copia.

„Doctorul subtil" introduce însă o precizare : *quidditatea* și *hecceitatea* „nu sînt realități distincte în maniera în care sînt genul și diferența specifică ; între ele stă numai o distincție formală, aceea pe care o au realitățile ce aparțin aceluiași lucru" (Émile Bréhier, *op. cit.,* p. 391).

În urmare, prin *hecceitate,* mai înainte de lucruri, într-un fel care diferă și de cel anselmian, apăsat transcendentist, ca și de cel thomist (forme pure), universaliile

scotiste își justifică prezența *in re* cu mai multe șanse de adevăr. Dacă este, așa-zicînd, cealaltă față a universaliilor, decelabilă „dinspre" lucruri, *hecceitatea* le situează în acestea ca întreg, dar nu în existența lor ca atare. Duns Scotus dă astfel răspunsul, deocamdată cel mai potrivit, întrebării venite, din platonism: individualul conține universalul în întregimea lui sau numai o parte a sa?

Realist, însă „critic" sau „concret", și adversar al nominalismului, al unui nominalism îngust, Duns Scotus transferă întrucîtva problema universaliilor într-un orizont situat dincolo de „luptele" doctrinare. Pornind de la el, deși „cearta" va mai continua, întrezărim șansele unei ontologii a universaliilor și individualelor ca întreg.

„Cearta", încă o dată, nu se va sfîrși, căci nominalismul, cu Occam, avea să-și dovedească necesitatea. Nu toate aspectele problemei universaliilor, într-o ordine analitică, fuseseră dezvăluite. Momentul sintezei sau, zicînd ca Hegel, al construcției în *modul rațiunii* este previzibil, este pregătit chiar din interiorul realismului de Thoma și de Duns Scotus, iar din perspectivă nominalistă de Abélard ca și de Occam, de această din urmă paradoxal, printr-o analiticitate severă. Dar sinteza este numai „experimentată", nu și construită. De aici și deschiderea sau, dacă se preferă, o deschidere către modernitate.

Evul Mediu filosofic, creînd nevoia sintezei, își pregătea propria negație, dar în afirmarea altor structuri.

Nominalismul însuși, cu primul său reconstructor, cu Abélard, ducea aici. Cu Abélard, ca întîiul nominalist, întrucît *Roscelin* (1050—1120), dascălul său, va fi fost mai curînd un vocist (sau vocalist). Doctrina rosceliniană „nu purta acest nume (nominalistă — *n.n.)*; era una a vocilor *sententia vocum*. Primii nominaliști erau, de aceea, și numiți „vociști sau vocaliști", de la *vocaux*, fr., și *vocales*, lat. (Charles de Remusat, *Abélard*, t. II, p. 106).

Roscelin era încă prea fixat în dispute de ordin teologic, de unde, poate, și „extremismul" său în problema universaliilor. Teologia sa, de altfel, „este consecința nominalismului său" (Fr. Picavet, *Roscelin, philosophie et théologien...*, p. 7).

„Substanțele universale, va fi socotit Roscelin, nu sînt decît vorbă; culoarea nu este altceva decît lucrul colorat și înțelepciunea omului decît sufletul său" (An-

selm,*Uiber de fide Trinitas...*, II, în *Potrologia latină,* t. CL VIII, 1265 A).

Flatus vocis (vox — voce, *flatus* — suflare), universaliile nu semnifică nimic, așa cum aerul, în emisie, în timpul vorbirii, nu are a numi ceva. Or, dacă, prin reflex, numai individualele există, atunci, în ordinea teologiei, trebuie să se admită existența „a trei dumnezei" și nu a Trinității, deci a lui Dumnezeu, unul ca ființă, dar în întreită ipostază (Anselm, Liber..., în *op. cit.,* 1192). *Treimea* putea să pară și a părut adversarilor lui Roscelin (Anselm și „conciliarii" întruniți la Soissons în 1092 pentru a-i condamna doctrina) redusă, ca, bunăoară, universalul culoare, la un cuvînt fără de semnificație reală (Cf. M. de Gandillac, *Introduction,* la Abélard, *Oeuvres...,* p. 29—30). Dincolo însă de aspectul teologic al disputei, respingerea releva, totuși, o anume „incapacitate de înțelegere a unității în pluralitate" (Émile Bréhier, *op. cit.,* p. 130).

Abélard însuși, în respingerea „triteismului" roscelinian, deslușea gravele dificultăți ale „vocismului" în ordine filosofică, logică, lingvistică. Lipsite de „orice semnificație", cum ar mai fi posibilă „intelecția comună (și nu particulară) care se aplică fiecăruia dintre lucrurile în care înțelegerea descoperă o similitudine", cum judecata, cum și propoziția ? Or, „universaliile semnifică într-un anume fel realitățile pe care le desemnează..." *(Logica...,* 19, în *Oeuvres...,* p. 106).

Antirealist și antiroscelinian, *Abélard* (1079—1142) dă nominalismului sensul său autentic* și atîta claritate și coerență cît „acest cuvînt, unul dintre cele mai echivoce ale vocabularului filosofic" putea să capete (M. de Gandillac, *op. cit.,* p. 29).

Pentru că „universaliile nu pot fi nici entități luate izolat, nici lucruri în colecție *(collectio),* rămîne, prevenea filosoful, o singură soluție : de a nu atribui universalitate

---

* Uneori, cînd nu se face exact deosebirea între poziția sa și cea rosceliniană, este (sau mai este) socotit conceptualist. Or, încă Joan de Salesbury îl considera maestru al „școlii nominaliste" *(secta nominalis).* Aceasta pe de o parte. Pe de alta. apoi, conceptualismul este o particularizare în nominalism. Occamismul avea s-o dovedească îndeajuns.

decît cuvintelor — *voces,* dar nu tuturor" *(Ibidem,* 16, în *op. cit.,* p. 102). Căci, *singulare* și *universale,* cuvintele sînt socotite astfel de „dialecticieni" (logicieni), după cum sînt nume ale lucrurilor ca atare sau ale unei pluralități *(Socrate,* bunăoară, ca nume al *acestui om* și *om* pentru toți oamenii, prin definiție).

Dacă semnificația reală a termenilor singulari n-a fost niciodată pusă în discuție, cea a universaliilor a comportat interpretări înscrise între absolutizare și negativism. Cea de-a doua, poate, mai pernicioasă decît cealaltă (realistă), își lua ca presupoziție îndoiala, deopotrivă, în valoarea semnificativă și rolul lor cognitiv. Nenumind ceva, în ordinea realului, cum mai puteau să fie mijloace de asaumare a acestora ? Din propoziția „un om stă în această casă" nu rezultă în nici un chip că „om" corespunde realității substanțiale care este Socrate, nici că „Socrate este om". În acest caz la ce ar mai servi cuvîntul universal *om?* Pentru a putea trece de la „un om stă într-o casă" la „acesta (Socrate) care se află în acest loc este om", avem nevoie de universal în condiție semnificantă. Contestarea împiedică orice fel de inferență și, în genere, înțelegerea.

„Eroarea ",evidentă, impune contrariul, anume admiterea universaliilor ca „semnificante în raport cu lucrurile pe care le desemnează". (Cu rezerva că „semnificația pe care ele o poartă nu vine ca atare de la realitățile înseși, dar se aplică fiecăreia în parte" *(Ibidem,* 17—19, în *op. cit.,* p. 104—106).

Prevenitoare, rezerva este, totuși, deconcertantă, părînd a pune sub semnul întrebării chiar „impoziția *(impositio* — punerea, aplicarea) numelui universal", de vreme ce nimic, ca substanță, nu are a-i corespunde. Or, noi sîntem în măsură să spunem că „Socrate și Platon sînt asemănători" (sînt oameni) pentru că „se întîlnesc în faptul de a fi oameni", fără ca „întîlnirea *(convenientia)* să se producă în mod efectiv". Dacă ar fi reală, ar urma „să fim puși în prezența unui lucru propriu zis". Însă, de acuma, dincolo de omul Socrate și de omul Platon, ar trebui să fie omul ca atare. Și ce ne-ar putea da asigurări că *Socrate* și *Platon* sînt asemănători pentru că există omul în sine ? Nici admise a sta pentru colecții, stări *(statutus*-uri) sau interferențe (întîlniri), numele universale nu cîștigă în legitimitate *(v. supra).* Ori nu, atîta

vreme cît *status*-ul sau *convenientia* nu primesc sensul cu operaționalitatea optimă.

Ca realități substanțiale, acestea sînt de neadmis. Altfel însă, ca *„interferență“* (întîlnire) a singularelor „în *starea (status)* lor comună“, termenii devin operanți : „dacă acest om și acest om sînt oameni, sînt prin aceeași stare, de om“. În definiție, deci, „starea de om este acest fapt de a fi om, care nu este ceva real, dar care este cauza comună a impoziției aceluiași nume fiecărui om luat unul cîte unul, în măsura în care se întîlnesc unii cu alții“ *(Ibidem,* 14, 20, în *op. cit.,* p. 99, 108).

Osebit de Roscelin, deși deocamdată în *Logica..., «Ingrediantibus»* le numește voces (în *Logica nostrorum petitioni,* apoi va distinge între *vox,* emisiunea vocală, și *sermo* sau *nomen,* termen sau nume, semnificantul), cu toate că le aplică denominația rosceliană, Abélard nu pune universaliile în condiție de *flatus vocis.* Totodată, se individualizează și în raport cu realiștii, admițînd că Socrate și Platon «se întîlnesc» nu «într-un om»..., ci în faptul de «a fi om» (în *esse hominem),* adică într-o anumită stare, ce nu este un lucru, dar definește o natură“. (Jean Jolivet, *op. cit.,* p. 1298, 1299).

Cu importanță aparte în opera abélardiană (v. W și M. Kneale, *Dezvoltarea logicii,* I, p. 224 și urm.), „a fi“, *verbum substantivum,* îndeplinește, poate, rolul fundamental în delimitarea interpretării universaliilor atît de realism, cît și de „vocalism“. Căci, *Socrate* (care) *este om,* este prin „a fi“, iar nu prin participare la o entitate între *Socrate* și *om,* fapt ce ar lua universalului semnificația. În această situare om n-ar mai fi decît *omul Socrate* sau *omul Platon.*

A fi om, însă, numește *a fi*-ul tuturor oamenilor luați în parte.

Din perspectiva „dezvoltării logicii“, interpretarea lui *este* (a copulei) ca legătură „intranzitivă“ (deci „semn al identității“ între subiect și predicat) nu ține de partea tare a abélardismului *(Ibidem,* p. 226). Însă, privită dinspre filosofia (ontologia și gnoseologia) universaliilor, intranzitivitatea pare, așa-zicînd, pasul înapoi, atît de necesar, în săritura bună.

În ordinea de existență, „Socrate (care) *este* om“ este prin identitate sau nu poate fi deloc. Individualul, deci, este universalul, ca întreg. Dacă n-ar fi presupus intranzitivitatea, Abélard ar fi fost nevoit să adere la inter-

pretarea realistă. Dar, dacă s-ar fi oprit la ea, trebuia să se întoarcă la roscelinism. Din situație, el iese prin *verbum substantivum,* care face trecerea în alt plan de descriere. Deci, *Socrate este om* ca și *Platon,* întrucît și unul și celălalt sînt în identitate cu universalul *om.* Aceasta dacă privim „dinspre“ individual. „Dinspre“ universal însă, *este* apare ca *a fi.*

Identitatea și deosebirea în ordine ontologică, justificate lingvistic, în prima mișcare nu sînt reductibile la gramatică. Prin logică, aceasta trimite la ontologie. În a doua mișcare, inversă, noi am fi în măsură să spunem că *Socrate este om,* dar și *Platon,* întrucît și unul și celălalt sînt ceea ce sînt prin starea *(status)* de om. Existența lor, deci, ține de *„a fi*-ul“ lor.

Ontologic, pare a spune Abélard, mai înainte de toate noi sîntem limbaj, iar termenii primi, ireductibili, ai acestuia sînt *a fi* și *este.* Cum însă, în aceeași perspectivă, ontologică, spiritul nostru „poartă, pentru a zice astfel, asupra prezentului (sau, prin extindere), asupra a ceea ce stă în fața noastră, *a fi* și *este* au semnificație reală (*Logica*..., 27, în *op. cit.,* p. 119) *.

Verbum substantivum, în consecință, numește faptul de *a fi* (ca) om al acestui individ (Socrate) sau al celuilalt (Platon), ceea ce revine la a spune că *Socrate este om* (unde *este* indică identitatea) prin *a fi,* care, numind universal, trece în *Socrate este om,* cu *este* ca semn al identității și nonidentității, deopotrivă.

Cu Abélard, nominalismul se afirmă și ca o ontologie, dintr-un anume punct de vedere chiar mai posibilă ca adevăr decît cea a realismului, nu neapărat sincron. În genere, în construcție realistă, descrierea ontologică a universalilor, cu deosebiri, ce-i drept, de la Anselm la Thoma și de la Thoma la Duns Scotus, este încă supravegheată teologic. Abélard, în schimb, teolog el însuși, delimitează mai exact orizontul filosofiei, avantajul venind tocmai din situarea în planul logico-lingvistic. Punctul de plecare, așa stînd lucrurile, îl constituie termenii universali, iar scopul, justificarea capacității lui

* „Acest adevăr (deschiderea spiritului la prezent sau la real, *n.n.*) atît de simplu și pe care Abélard nu pare să-l fi considerat ca pe o mare descoperire a fost pus în aceiași termeni de inspiratorul Școlii fenomenologice“. Este vorba de Franz Brentano, în *Psychologie,* tr. fr., Montaigne, Paris, 1944, p. 275, 384, 414 (M. de Gandillac, în notă la Abélard, *Oeuvres*..., p. 119).

semnificative. Dincolo de relaţia semn-semnificat, de aceea, nu mai trebuie să treacă, şi aceasta chiar din condiţia demonstraţiei (sau a programului). Întrebarea sa este : dacă universalele numesc ceva şi nu ce sînt universaliile ? Că o implică şi pe cea din urmă, este adevărat, însă numai în vederea completitudinii răspunsului la prima.

De aici, poate, impresia (care nu e lipsită de temei) a unei anume indecizii (cel puţin) în definirea *ontologică* a universaliilor.

Abélard nu contestă *realitatea* universaliilor, numai că aceasta primeşte o interpretare distinctă de cea realistă. Încît, realismul şi nominalismul nu par a fi despărţite de conceptul realităţii universaliilor, ci doar de modalitatea de înţelegere şi construcţie a sa.

Considerîndu-le totuna cu „starea" (*status*-ul) sau „similitudinea lucrurilor", Abélard nu le identifică prea exact natura, dar, încă o dată, nu le neagă realitatea : „noi spunem că intelectul nu se confundă cu această similitudine".

Planurile sînt distincte : forma pătrată şi înălţimea reală ale acestui turn „nu sînt calificări fictive ale intelectului..." Dacă ar aparţine înţelegerii, n-ar urma că substanţa însăşi (care poartă cutare sau cutare determinaţie) „este fictivă" ? Or, deşi corespund, una este forma intelectului şi alta a lucrului.

Intelectul nostru „poartă asupra unei substanţe reale", dar nu este reductibil la simpla ei oglindire. În însoţire „cu percepţia sensibilului", intelectul „semnifică substanţa cutărui sau cutărui lucru", dar el mai este şi „concepţia mentală a formei corespondente, comune sau proprii unui individual oarecare, în absenţa acestuia" (*Logica...*, 21, în *op. cit.*, p. 110—111).

Abstractiv („admitem că materia şi forma nu sînt izolate, în starea reală, ci doar spiritual le consideră în sine : materia ca atare şi forma"), intelectul îşi face din universalii structuri proprii, dar nu din ele în realitatea lor, ci din ele ca *intelecţii*. Astfel că termenii universali numesc mai întîi în ordinea intelectului. Dar ceea ce este mai înainte „dinspre" noi este şi „dinspre" natură. Semnificaţia intelectuală („abstracţia", zice Abélard) are, de bună seamă, autonomie, odată instituită : aşa se face că numim şi gîndim lucrurile, dar nu prin ele sau cu ele. Gîndul nu este totuna cu lucrul gîndit, nici cuvîntul.

Numim (semnificăm, deci substituim) întrucît „reconstruim“ lucrurile, adică le trecem din forma lor în forma intelectului. Căzînd din sens ca transfer „substanțial“, aproprierea prin abstractizare („intelecția se produce în mod necesar mijlocită de abstractizare) a formelor reale este o reconstrucție a acestora. În altă, în orice altă interpretare, formele (universaliile) reale n-ar mai putea fi legitimate ontologic. Fie că am admite, fie că am contesta valoarea semnificativă a intelecției fără admiterea sa ca *reconstrucție,* universaliile reale nu vor mai avea sens *pentru noi.* Realismul abstract și „vocismul“, un nominalism tot asemenea (adică fragmentarizant) se întîlnesc în cele din urmă în aceeași „bolgie“, căci fie identificînd formele cu realitățile în sine, fie negîndu-le în absolut pentru situarea noastră în fața lumii, rezultatul era același : punerea cunoștinței în imposibilitate. Or, deși cu existență reală, deși la „intelecția“ lor ajungem numai „pe calea experienței“, pentru că „nu sînt în sine considerate ca lucru unic“, ci „comunul într-o multiplicitate“, formele *in re* trecute în cealaltă condiție, *post rem,* în minte devin structuri ale acesteia *(Ibidem,* 25, 27, 29, 22, în *op. cit.,* p. 115, 119, 113, 111).

Începînd în forță, cu Abélard, nominalismul nu mai continuă tot asemenea, cel puțin pînă în secolul al XIV-lea, cînd se întîmplă marea revigorare occamistă. Că timp de aproape două secole nominalismul își întrerupe istoria este greu de admis, dar, cu siguranță, identitatea și-o va fi recăpătat abia cu Occam (Cf. Paul Vignaux, *Nominalisme,* în *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XI, coll. 718). Pînă atunci mai nimic nu pare să reamintească de Abélard și, așa-zicînd, să-l promită pe Occam. *Grammatica speculativa* (cu Pierre Hélie, cu Jourdain de Saxa, cu Michel de Marbais, cu Thomas din Erfurt), prin analiza semnificației cuvintelor ajuta la crearea unui climat favorabil resurecției nominaliste, dar numai atît. *Durand de Saint-Poursain* (m. 1334) și *Pierre Auriol* (Petrus Aureoli, m. 1320), întrucîtva și *Roger Bacon* (1210 sau 1214—1292), în schimb, țin de ceea ce Bréhier numea „preludiile nominalismului“ occamian *(op. cit.,* p. 392). Durand, pentru îndoiala sa în existența „speciilor inteligibile“ și pentru o interpretare senzualistă a cunoștinței *(a simți* și *a înțelege* fiind puse în identitate : *sentire et intelligere sunt actus intramanentes),* ca, de altminteri, și Pierre Auriol, sceptic și el, cel puțin

sceptic, față de realitatea universaliilor și, totodată, cu aceeași tentație a supralicitării senzorialității. Conceptul (intelecția), de aceea, n-ar fi decît imaginea unei ființări aparente *(esse apparens)* și nu reale. Trandafirul ca atare *(rosa simpliciter)* nu posedă mai multă realitate decît trandafirii cu existență individuală; din contră, chiar are prea puțină, dacă nu cumva deloc.

Roger Bacon, în fine, într-o memorabilă încercare de întemeiere a unei „științe experimentale", identifica în individuale punctul de plecare și scopul cunoașterii, la urma urmelor chiar șansa adevărului. Universaliile, în schimb, ar fi, mai degrabă, erori ale oamenilor prea puțin versați *(homines imperiti)* decît realități aflate pretutinderi și oricînd. Dacă totuși vorbim de ele și le socotim necesare în știință, le avem în vedere numai ca succesiune (repetabilă) sau, mai exact, cu permanență neîntreruptă, dar a individualelor, în orice loc și timp (Cf. Raoul Carton, *L'Éxpérience physique chez Roger Bacon*, p. 68—69). Cum însă nominalismul este o poziție față de universalii cu o altă interpretare a realității lor, Roger Bacon nu-l ilustrează propriu-zis. El face mai degrabă deschiderea către empirismul englez de mai tîrziu, în epoca modernă, prin promovarea (abstractă) a singularelor și a experienței în condiția, aproape exclusivă, a științei, decît, bunăoară, către Occam și occanism. Și aceasta, în oarecare măsură, împotriva chiar a faptului că Occam însuși, dacă se poate spune așa, este ultimul nominalist, pentru că e primul empirist, ca și, în genere, a convergenței nominalismului și empirismului. Abélard încă, deși cu prudență, eliminînd posibilitatea exagerării, admitea aproape în literă principiul empirist: nimic nu e în intelect dacă n-a trecut prin simțuri. Numai că, zicînd după Hegel, o făcea ca un empirist care gîndește. Aceasta pe de o parte. Pe de alta, empirismul, așa cum era posibil din perspectiva nominalismului occamist, avea să fie altceva și altfel decît cel constituit în linie baconiană (a primului Bacon, dar, întrucîtva, și a celui de-al doilea, Francis). În succesiune occamistă, nominalismul avea să ducă în mai mică măsură la empirismul primitiv modern, de pînă la Locke, și, în mai mare măsură, la critica berkeleyană a abstrac-

ţiilor, iar peste o bună bucată de vreme, la pozitivismul logico-lingvistic.

William Occam (n. înainte de 1300 — m? 1349, ? ? 1350), de aceea, judecat printr-un model ulterior, cel berkleyan al nominalismului său, pare mai degrabă un *destructor* decît un constructor. Această, fireşte, nu datorită instrumentării critice a poziţiei nominaliste, care, dincolo de un examen al interpretărilor (sau cunoştinţelor) este, mai cu seamă, o *critică* a facultăţilor de cunoaştere. De altminteri, fie şi în parte, în limitele criticii abstracţiilor, ca idealismul subiectiv berkleyian.

Occam, aşadar, „citit" prin Berkeley, pe care îl anticipă cu aproape patru secole, în „anatomia" şi funcţionalitatea criticii sale poate să pară mai ataşat de exercitarea „la limită" a acesteia decît de o interpretare şi de o utilizare *metodică* a ei.

Ce-i drept, Occam nu face doar o critică a cunoştinţelor (interpretărilor) şi, oricum, nu aceasta este partea „tare" a aceleia, deşi respingerea realismului ţine de principiile ei chiar. Dar, poate, tocmai unde este prea categoric antirealismul occamian risca negativismul în ordinea obiectului de aplicaţie. Căci, din prea marea severitate faţă de realism rezulta punerea în termeni problematici a universaliilor înseşi. Sau, mai bine spus, şi din aceasta, căci nominalismul occamist se construia aşa cum se construia nu numai prin delimitare. El avea principii şi reguli proprii, perfect individualizate şi, în cele din urmă, ele, mai întîi răspunzătoare atît de virtuţile, cît şi de viciile proiectului.

Cel dintîi principiu era : „Dumnezeu poate să facă tot ceea ce poate fi făcut necontradictoriu", iar cel de-al doilea (folosit deja de Durand de Saint-Pourçain şi de Pierre Auriol) : *Entia non sunt multiplicada praeter necesitatem* (sau *Numquam ponenda est pluralitas sine necessitatem)* — nu trebuie multiplicate cele ce sînt fără necesitate — nu trebuie să punem mai multe lucruri fără necesitate* (Cf. J. Jolivet, *op. cit.*, p. 1494—1495).

---

* Este ceea ce avea să se numească „briciul lui Occam", sau „principiul economiei de gîndire" : *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* — „lipseşte-te de a face prin mai multe ceea ce poţi face prin mai puţine", formulat în *Summa totius logicae*, I, 12.

Ambele principii trebuie să facă demontrația irealității universaliilor : unul din perspectivă metafizică, iar celălalt, în urmare firească, din punctul de vedere al logicii și cu mijloacele ei.

Putînd să facă numai ce putea face necontradictoriu, Dumnezeu, așadar, nu avea cum să dea ființă unor entități intermediare, aflate între sine și individuale, căci „orice lucru este fie unul și nu mai multe, fie mai multe lucruri și nu unul". Or, universalul trebuind să fie unul și mai multe, în același timp, este contradictoriu în sine. Dacă este unul nu mai are cum să fie mai multe, și invers. Presupunînd că este o substanță unică existentă „în lucruri singulare și deosebit de ele", „ar urma că poate să existe fără ele, căci, orice lucru anterior altui lucru, în mod natural, ar putea exista separat". Deci, universalul ca unu ar fi un singular. Dacă, din contră, îl presupunem ca *mai multe* (ca atare în orice individual), în acest caz nu vor fi decît „mai multe singulare" *(Quaestiones in octo libris Physicorum*, prolog, în *Gîndirea Evului Mediu,* II, p. 261—262).

Oricum, deci, universalul nu va putea sta ca existență ireductibilă, datorită bivalenței (contradicției) ontologice pe care i-ar impune-o regimul de entitate „intercalară". Numai că realitatea, și, mai departe, valoarea sa operațională în cîmpul teoriei ființei, ca și în acela al teoriei cunoștinței, țin chiar de ambivalența sa. Astfel încît, împotriva lui Occam, s-ar putea spune că „realismele" (medievale) care au eșuat (cît vor fi eșuat) și-au îndepărtat (sau anulat) șansele de adevăr tocmai datorită acestei condiții, a bivalenței, fără de care universaliile cad din sens. Situație stranie, dar previzibilă din premise; pentru a fi contestat prea pătimaș realismul, un realism reconfecționat, *pro causa,* Occam aducea grave prejudicii nominalismului însuși. Cu el, acesta înceta să mai fie, alături de realismul de tip thomist și scotist, poziție complementară în interpretarea ontologică a universaliilor. Și, totuși, occamismul este nominalism, deci o filosofie a universaliilor, iar nu una a singularelor. Interesul pentru acestea este subordonat celui pentru universalii. Aici, „între universalul *proedicabile de pluribus* și realul care-l exclude" se joacă marea „dramă" a occamismului (Paul Vignaux, *Nominalisme,* în *op. cit.*, coll. 763).

De bună seamă, ca atare, socotea Occam, există numai individualul mai întîi ca acel ceva ce este unul și nu mai

multe *(illud quod est res numero et non plures),* apoi ca lucru existent în afară de suflet ce este unul și nu mai multe și nu e semnul altei realități *(aliter dicitur individum res extra animam quae est una res et non plures nec est signum alicujus)* și, în fine, ca acel ceva ce se afirmă despre o singură existență *(individuum est quod praedicatur de una solo) (Summa totius logicae,* I, C. 19, *Quodlibeta septem,* V, 9—12).

Universaliilor, însă, nu li s-ar putea aplica nici una dintre aceste definiri, care, mai înainte de a fi ale realității *individuale,* sînt ale *realității însăși.* Astfel încît universaliile neîndeplinind nici una dintre aceste condiții de existență reală nu sînt *în re, în lucruri* (sau în realitate). În urmare, nu este de ales : dacă „nu există în afara sufletului" *(anima),* sînt numai în minte. Dar nu așa cum s-ar părea, în minte ca moduri subiective : „în acest caz ar fi lucruri reale", prin ceea ce le corespunde în realitate *(Summulae...,* în *op. cit.,* p. 261, 265).

Occam nu acordă „importanță acestei probleme de psihologie ; ceea ce îl interesează este doar o concepție asupra universalului ca semn" (J. Jolivet, *op. cit.,* p. 1198).

Universalul mai înainte de toate are existență obiectivă *(esse objectivum),* dar în suflet, ca „semn care poate fi predicat în mod natural despre mai multe lucruri, așa cum, bunăoară, fumul semnifică în mod natural foc, sau geamătul, suferința unui bolnav, sau rîsul voioșia interioară". Fumul ori suferința, ca atare, nu sînt decît semne ; dacă ar fi întocmai în realitate, ar trebui să stea ca „substanță singulară și numeric una", ceea ce înseamnă alte individuale, instituite ilicit prin multiplicarea nepermisă (ne-necesară). Sau, mai precis, ca alte individuale în ordinea lucrurilor, căci, altminteri, ele, pentru a putea fi justificate, trebuie să se supună acelorași reguli de definire și construcție, adică să aibă unicitate. Cum însă universalul ca *unu,* alături de singulare, le-ar dubla inutil, atunci nu mai rămîne decît admiterea sa, în această condiție, dar în minte. *Semn* sau *termen,* universalul stă obiectiv (ceea ce vrea să spună autonom), însă în subiect. Așa se face că semnifică (substituie), că „ține locul lucrurilor" *(supponunt pro rebus).*

Dar, la rigoare, ce semnifică și, mai ales, cum, dacă universalul nu are corespondent, fiind numai o plăsmuire *(fictum)* ?

Occam își va fi dat seama de dificultate, care putea să ducă la consecințe absurde : „Cel ce aude cuvîntul «Socrate aleargă»" putea să înțeleagă „că acest cuvînt «Socrate» aleargă și nu lucrul pe care îl semnifică acest cuvînt...". Dificultatea era majoră și Occam încearcă s-o atenueze măcar, presupunînd „actul înțelegerii" și „convenția".

Cunoașterea, evident, nu are a fi decît a singularelor, căci numai acestea sînt : „lucrul la care se referă cunoașterea este cel care e de un fel sau de altul". Și cu toate acestea „actul de înțelegere", deși stă „pentru lucruri reale", „nu se referă mai mult la un lucru decît la altul". Înțelegerea este o „cunoaștere evidentă" *(notitia evidens)* a lucrurilor și, totuși, altceva decît acestea sau o copie a lor. Știința nu este alcătuită „din lucruri sensibile", „nici despre lucruri schimbătoare, pentru că nici unul dintre acestea nu este subiect sau predicat în nici o concluzie cunoscută în știința naturii" *(Ibidem,* în *op. cit.,* p. 260, 261, 266, 253).

„Aporia" vine încă de la antici, în particular de la Aristotel : *realiter* sînt numai individualele, cunoașterea este o „sesizare" a lor, dar ea se aplică universal.

La Occam ea se agravează : pornim de la singulare și le numim prin termenii universali, însă, nimic din ele nu este în măsură să explice nici luarea de cunoștințe, nici semnificarea. Unde va fi perceput gravitatea „aporiei", doctorul invincibil *(invincibilis)* avea să presupună o obscură „operație secretă" cu ajutorul căreia „nu cunoaștem mai mult un om decît altul, dar prin care cunoaștem mai mult decît un asin". În alte cuvinte, prin această secretă operațiune (e tot ce spune Occam despre ea), am reușit să numim (universal) singularele care alcătuiesc o specie și să le diferențiem, în decurgere firească, de cele ce aparțin alteia. Intelecția, prin urmare, aprehendează, dacă se poate spune așa, într-un mod negativ. Contradicția în termeni pare să fie singurul mijloc apt să dea seama chiar aproximativ de sensul acestei enigmatice „operațiuni" și, oricît ar părea de ciudat, valoarea sa explicativă.

În individuale, deci, intelectul nu poate să afle ceea ce îi alcătuiește conținutul. În consecință, „conținuturile mentale" *(intentiones)* sau „conceptele comune lucrurilor sensibile" nu au a fi cuprindere sau oglindire a ceva. Ca să le „oglindească", universaliile ar trebui să aibă exis-

tență distinctă, iar dacă ele ar sta ca atare ce ar mai fi intelectul ? *(Ibidem,* în *op. cit.,* p. 267, 253).

Așa stînd lucrurile, ieșirea din dificultate n-ar avea cum să fie decît pe o cale negativă, adică pe aceea care ne poate spune ce nu sînt (cum nu sînt), individualele, pe care în mod obișnuit le punem în aceeași specie : *omul Socrate* nu este altceva (sau mai mult) decît *omul-Platon,* pentru că nici unul nu aparține altui „universal". Dacă Socrate n-ar fi om, ar fi altceva, în altă specie. Dar și în aceasta, ca în oricare alta, fiecare individual, pentru că ar fi altceva, ne-ar trimite mai departe și așa la nesfîrșit.

Spunînd, în această instanță de interpretare, că *Socrate și Platon sînt oameni* întrucît *Socrate este om* și *Platon este om,* însă să admitem un dat preexistent (în ordinea realului și/sau în ordinea intelectului). Or, ține de evidență că, deși *Socrate* este Socrate (deci *acest,* om) și Platon *Platon,* unul nu este altceva decît celălalt. de evidență că, deși *Socrate* este Socrate (deci *acest* om), ambii sînt oameni, pentru că nu se deosebesc ca oameni.

În mod negativ (pe o cale negativă) am fi în măsură să justificăm (ca într-o analitică similifenomenologică) nemijlocit intelectul ca prezență semnificativă în fața lumii. Pe Occam, îl interesează legitimarea intelectului *prin sine* și *în-sinele* său ca intenționalitate (îndreptată către ceva).

De bună seamă că operațiunea era primejduită, în rezultatele sale, de o instrumentare abstractă, în acest caz de punerea ontologică a universaliilor între paranteze. Dar, presupunînd suspendarea lor, metodică numai, și, tot asemenea, circumscrierea justificării intelectului în intelectul însuși, proiectul occamian nu mai pare deloc riscat. Oricum, era (și este în continuare) o perspectivă lămuritoare. Parcă spre a-și face demonstrația mai convingătoare, Occam pornește de la o situație-limită care aici este suspendarea ontologică a universaliilor.

Acestea, așadar, nu au realitate și, totuși, intelectul *este* înspre (ca sistem al unor structuri universale) dar și în relație de semnificare cu lucrurile, situație deconcertantă, cu lucrurile ca *singulare.*

Dar dacă *intentiones* (conținuturile mentale) și termenii stau pentru *(supponere pro),* faptul ține de universalitatea lor. Numai că, acesteia, dincolo de „actul gîndirii", *in re,* nu-i corespunde nimic. Cum mai semnifică atunci și, mai cu seamă, ce ne dă garanția că *om,* bună-

oară, numește *omul Socrate* și *omul Platon?* Cum, altfel spus, *intensiones* stau pentru ceva cînd intelectul și lucrurile sînt necomunicante?

Occam presupune convenția: „stările sufletului *(passiones animae)* stau pentru lucrurile aflate în afara cerinței, întocmai cum stau cuvintele pentru ele, prin convenție..." ceea ce înseamnă că nu „prin natură" (*Ibidem*, în *op. cit.*, p. 267, 261). Specificația este importantă pentru că delimitează sensul termenului sau, oricum, trimite către altceva decît producerea și acceptarea arbitrară, ceea ce, dacă nu explică totul, spune îndeajuns. Opusă, prin urmare, unei interpretări, așa-zicîndu-i, după Gérard Genette, „mimologice", dar ferită de o asimilare subiectivistă, ipoteza „convenționalistă", care, dincolo de timp și de gradul de aplicație, îl prinde pe Occam în aceeași istorie care, pornind din antichitatea greacă, de la sofiști și Aristotel, atinge apogeul cu Ferdinand de Saussure (limba „ca ansamblu de convenții necesare adoptate de corpul social pentru exercitarea facultății limbajului", *Cours...*, p. 30), deși discutabilă, este, totuși, una dintre cele mai fascinante (dovadă persistența) și mai profitabile.

Ajutătoare în explicația cuvîntului ca „sens destinat să semnifice mai multe lucruri" prin extindere, ipoteza este încă mai operațională în justificarea *supoziției (suppositio)*.

Cu o istorie ceva mai veche (apare încă la Priscianus, sec. V—VI), *suppositium* „a fost probabil introdus, în primul rînd, ca o traducere pentru termenul grecesc *hypokeimenon*, care înseamnă a semnifica o entitate de un gen ce stă la baza tuturor celorlalte entități".

Putînd fi înțeles după Priscianus, ca subiect, pînă spre sfîrșitul secolului al XII-lea, termenul este folosit cu predilecție de gramaticieni (W. și M. Kneale, *op. cit.*, p. 270, 271). Participiul *suppositium, ca* nume pentru subiectul gramatical (în deosebire de predicat, *appositum)*, are funcție de desemnare nominativă.

Teoria logică-lingvistică a supoziției aparține însă veacului al XIII-lea, cînd William de Shyreswood (m. după 1267), cu deosebire, dar și Lambert d'Auxerre, Roger Bacon, îi dau consistență și coerență.

Gramatician dublat dacă nu întrecut, de logician, William de Shyreswood nu este însă prea decis în definirea supoziției, nici prea clar în delimitarea speciilor sale. Termenul încă îi mai „sugerează... noțiunea de de-

pendență gramaticală“, totuși, „pare a admite că *suppositio* a fost introdus în sensul «situării sub»“ și, deci, să atribuie funcția supozițională „unui substantiv comun sau unei expresii substantivale similare care apare ca subiect...“.

Mai sigur în definirea supoziției numită *personalis* (speță alături de cea simplă — *simplex* în *suppositio formalis)*, el mai distinge și una materială *(materialis)*, care se referă la sunet (în emisiunea vocală). *Material* și *formal* nu stau însă într-o relație lipsită de oarecari echivocuri *(Ibidem*, p. 271, 273).

De aceea el însuși se va îndoi de propriile definiri: „cînd expresia apare în *suppositio materială*, ea se reprezintă sau pe ea însăși sau rostirea ei; iar cînd apare în *suppositio formală*, ea reprezintă semnificația ei... Totuși, acest lucru nu este adevărat, deoarece expresiile reprezintă totdeauna semnificația lor în măsura în care este vorba despre ele însele: și dacă reprezintă rostirea lor, aceasta nu e conform cu sine, ci reiese din legătura cu predicatul“ *(Introductiones in Logicam*, p. 76, în Kneale, *op. cit*., p. 274).

Petrus Hispanus nu avea să mai păstreze distincția *material* și *formal*, lucrînd cu alta: discretă *(discreta)* — comună *(communis)*, prima făcîndu-se printr-un termen singular, a doua printr-unul general.

Deosebiți în detalii tehnice, William de Shyreswood și Petrus Hispanus concordă însă în interpretarea termenilor generali „ca semnificînd universale sau caractere pe care lucrurile le pot avea în comun“, ambii fiind „realiști“ (W. și M. Kneale, *op. cit*., p. 285).

Nominalist, Occam, *la limită*, pune supoziția numai ca raport între semne și lucrurile individuale.

Dincolo de multele distincții în interiorul supoziției, în descriere occamiană aceasta este: *personală (personalis)*: cînd termenul înlocuiește, în gîndire, lucruri singulare; *(materialis)*, cînd stă pentru cuvîntul însuși (ca în *Homo est nomen*, omul este un nume, unde nu se mai ține seama de semnificația subiectului, căci *om*, acest semn este luat pentru altul, *nume)* și, în fine, este simplă *(simplex)* cînd numește *intentio animae*, sau conceptul *(conceptus)*: „O specie este predicată *(predicatur)* despre lucruri numeric distincte, subiectul este un conținut mental, care stă numai pentru un conținut mental și nu pentru lucruri aflate în afara minții, căci nimic aflat în

afara minții nu este predicat despre mai multe lucruri, decît — prin convenție — un semn rostit sau scris“ *(Summulae..., prolog, în op. cit.,* p. 255; cf. *Summa totius logicae,* I. c. 33).

De fiecare dată în supoziția personală, în supoziția materială, în supoziția simplă, adică, relația între ceea ce stă *pentru* și *substituit* presupune *conventia.* Fără aceasta, relației i-ar lipsi necesitatea și, deci, știința, care este un sistem de judecăți (propoziții), n-ar fi posibilă.

Privită dinspre epistemologie, teoria supoziției și, indirect, a convenției, par a fi ca mijlocul față cu finalitatea sa.

Într-o primă decupare, știința, distingea Occam, este reală *(scientia realis),* fiind despre lucruri. Într-o a doua, ca *logică,* este despre conținuturile mentale *(intentiones animae).* În sfîrșit, în corespondență cu supoziția materială, cunoașterea *(scientia)* s-ar aplica termenilor incomplecși *(incomplexa)* din care sînt compuse propozițiile *(Summulae,* în *op. cit.,* p. 254, 255, 253).

Există, așadar, un sistem de întemeieri : de la tipurile de supoziții la tipurile de cunoaștere (știință). Supoziției personale i-ar corespunde știința reală (inclusiv filosofia), celei simple logica și gramatica, iar celei materiale „cunoașterea incomplexă“.

Întemeiate supozițional, în contra aparențelor, nici una, nici cea reală, „nu este despre lucruri, ci despre conținuturi mentale care stau pentru lucruri“. Deosebirile dintre ele sînt deosebirile dintre tipurile de supoziție : științele reale sînt „despre conținuturi reale... care stau pentru lucruri“, în timp ce logica „este despre conținuturi mentale care stau pentru conținuturi mentale“ *(de intentionibus supponentibus pro intentionibus).*

Dacă n-ar fi despre „semne“ universale ca supleante ar trebui să aibă ca obiect lucrurile individuale, ceea ce i-ar contrazice conceptul. Căci știința este un sistem al universalului : „acesta este înțelesul spuselor Filosofului“, ale lui Aristotel adică *(Ibidem,* în *op. cit.,* p. 255, 254).

Nu încape îndoială că în conceptul occamian al științei intră și asumarea realului care este autonom în raport cu intelectul : „nu depinde de considerarea mea sau a ta ca un lucru să fie schimbător sau neschimbător, contingent sau necesar, și incoruptibil“. Pare, totuși, contrariantă afirmația că „importantă nu este considerarea unui

lucru din afara minții, ci supleanța (supoziția) termenului acestuia" *(Ibidem,* în *op. cit.,* p. 256, 257).

Este de la sine înțeles că atît într-o latură (de cădere din „importanță" a lucrului), cît și în cealaltă (centrarea în „logica" obiectului constituit al științei), afirmația vine din aceleași premise nominaliste. Cum asigură o analitică de tip epistemologic, reevaluîndu-și șansele, nominalismul occamian obligă la o reconsiderare a lui și din acest punct de vedere.

Punînd știința în termen de „conținut mental" (nu este despre lucruri, ci despre conținuturile mentale care stau pentru lucruri) ca într-o descriere de tip fenomenologic *sui-generis,* Occam urmărea să-i afle legitimitatea în cîmpul conștiinței. Conținuturile *(intentiones),* de aceea, aduc cu structurile minții noastre, în ordine generică, cărora exercițiul supozițional le dezvăluie intenționalitatea (îndreptarea intențională).

Supozițiile, așadar, îndreaptă conținuturile mentale către ele însele, întrucît stau pentru sine, pentru lucruri și pentru nume.

Știința, de aceea, deși despre conținuturile mentale, nu este despre acestea în pură condiție formală, ea definindu-se și ca sistem de semnificații. Sau, altfel spus, ea se dezvăluie ca un ansamblu coerent de relații și aceasta chiar prin luarea în seamă a unui singur termen, subiectul. În perspectivă occamiană, deci, subiectul este relație nu numai față cu lumea, ci, mai înainte de toate, prin sine.

Definit astfel, subiectul cere însă o garanție a unității lui. Aceasta era (sau trebuia să fie) *convenția,* fără de care funcția supozițională a minții noastre, cercetată în sine, rămînea o problemă deschisă (cel puțin în limitele nominalismului occamist). Descripția nu este însă de tip psihologic, ci sintactic, pentru că supoziția însăși „e relație sintactică între termeni și nu între termen și «obiect» sau nu «designatum» extralingvistic", iar, prin extindere, nici extramental (E. A. Moody, *Truth and consecquence in medieval Logic,* p. 22).

Atît de complex, occamismul explică prin chiar tipul său de existență filosofică „influența polimorfă" pe care a exercitat-o asupra gîndirii secolului al XIV-lea și mai departe (É. Gilson, *op. cit.,* p. 655).

Într-o distincție făcută în epocă, Occam și occamiștii au fost socotiți *moderni* (înnoitori) și calea deschisă și urmată de ei *via moderna*, în deosebire de *antiqui* și de *via antiqua*. *Antiqui* erau numiți cei rămași la tradiția aristotelică, prin extindere realiștii, în timp ce *modernii* țineau de nominalism, în particular, de nominalismul lui Occam, în care s-a văzut un inițiator *(inceptor)*. De altminteri occamiștilor li se zice deopotrivă *nominales* sau *terministae* și *moderni* (Cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 656—657 ; J. Jolivet, *op. cit.*, p. 1506).

„Polimorfă“ și „rapidă“, cum s-a putut constata în această „luptă dintre antici și moderni“, mișcarea occamistă domină întregul secol al XIV-lea. Prin ea, ca și prin sigerieni (Jean de Jandun, Marsilio din Padova), veacul acesta, de aceea, nu este numai, fie și convențional, ultimul medieval, ci și primul în renașterea timpurie. Nominalismul, „sub auspiciile căruia se îndeplinise această adîncă schimbare..., arăta cugetării filosofice destul de limpede calea pe care ar fi putut s-o ia în dezvoltarea ei ulterioară“ (P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, p. 52).

Înregistrînd doar nume : Adam Woodham (m. 1358), Robert Holkot (m. 1349), Gregoire de Rimini (m. 1358), Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autrecourt, acest „Hume al Evului Mediu“ — cum îl numea Gilson — „modern“ printr-o critică logică și epistemologică a ideii de cauzalitate (m. după 1350), Jean Buridan (m. după 1358), Thomas Bradwardine (m. 1349), Nicole Oresme (m. 1382), precursor al științei carteziene și galileene, iar mai „direct“ al lui Copernic (Gilson, p. 683), Albert de Saxa (m. 1390), Pierre d'Ailly (m. 1420), chiar dacă numai secvențial, „geografia“ spirituală și istoria occamismului după Occam apar, totuși, în adevăratele lor dimensiuni. Consemnînd și difuziunea în secolul al XV-lea (Gabriel Biel din Tübingen face un rezumat al *Comentariului* occamian la *Sentențele* — *Sententiarum* lui Petrus Lombardus), menținerea și încurajarea interesului pentru marea mișcare pornită în veacul trecut, prin reeditări și glose la Occam, la Woodham, la Holkot, cu luarea în seamă și a acestora, așadar, occamismul se reafirmă ca un curent sau ca o direcție în gîndirea europeană a epocii, mai mult decît o doctrînă sau o școală.

3. Dacă nu irelevantă, cît o „localizăm“, „cearta universalilor“ pierde o parte esențială din importanța ei.

„În fapt, opoziția realism-nominalism, deși grefată pe o interpretare controversată de medievali a unui text aristotelic, depășește cadrele filosofiei medievale, subîntinzînd oarecum întregul efort al filosofiei europene“ (Mircea Vulcănescu, *Două tipuri de filosofie medievală*, în *Izvoare de filosofie*, p. 55).

Socotind-o definitorie pentru Evul Mediu filosofic, n-o facem circumscriind-o exact epocii. Trecerea ei în poziție dominantă în această „tăietură“ temporală se justifică tocmai prin permanența ei istorică și prin centralitatea sistematică. Pentru că *acum* este „ora“ sa astrală, nu înseamnă că aparține *doar* acestui timp. La rigoare, relevanța într-un moment anume îi va fi fost determinată chiar de perenitatea sa. Firește, nu întrucît este „ceartă“ doctrinară sau nu atît ca „ceartă“ a interpretărilor.

„Cearta“ dezvăluia, dacă ne plasăm în afara epocii, ascundea, în cazul în care ne situăm înlăuntrul ei, o fenomenologie cu termeni complementari, o istorie unică și integratoare, acea continuă înaintare a filosofiei în concret — cum zicea Hegel.

Inteligibilă în poziția sa dominantă într-o secvență anume, dar inteligibilă în relevanța ei numai din perspectiva unei istorii a filosofiei ca sistem, tot din aceasta poate fi înțeleasă și în „ascunderea“ ei cîteva secole, în trecerea într-o zonă de „așteptare“, ca și în resurecția sa în veacul nostru — determinată de multiplele programe de reconstrucție : în epistemologie, în logică, în analiza limbajului și, poate, mai cu seamă, în ontologie, în raporturile ei cu semantica (Vezi Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, p. 127—131).

„Zvonuri“ ale disputei medievale se mai fac auzite pînă în plină epocă modernă. Există, de altminteri, o scolastică după scolastică pînă către secolul al XVIII-lea, dacă nu și într-o bună parte din acesta. Dar nu prelungirile, ci înnoirile (reevaluările) sînt definitorii. Francis Bacon, bunăoară, pune „formele“ („eterne și neschimbate“) în termeni simili-realiști, ceea ce poate să pară straniu într-un program empirist. Numai că ele păstrează din conceptul scolastic al *realității* universaliilor doar sensul metafizic : „cercetarea formelor care sînt (după felul și legea lor) eterne și nestrămutate constituie metafizica“ (*Noul Organon*, II, 9). Este de ajuns *să le „citim“* printr-o „descriere“ a universaliilor mai din vremea noas-

tră pentru a le desluși exact modernitatea: „Lumea universaliilor, avea să spună Russell, poate fi numită lumea ființei, această lume care, imuabilă, rigidă, exactă, face bucuria matematicianului, a logicianului, a autorului de sisteme metafizice, în genere a tuturor celor ce preferă perfecțiunea..." *(Problèmes de philosophie, p. 116).*

Întrucîtva, însă în alt plan, și ideile înnăscute carteziene par a fi o reluare a motivului scolastic de inspirație augustiniană al sufletului-imagine sau oglindă în raport cu „ființa suverană". „Se poate admite că nimic altceva mai important și mai asemănător cu Suverana natură nu i-a fost dat ființei noastre create decît, socotea Anselm, capacitatea de a și-o reaminti, înțelege și iubi!" Căci în sufletul său „este imaginea creatorului" *(Monologion,* LXVII). Termenii în care sufletul ca oglindă sau imagine e pus aparțin ontologiei și nu psihologiei, Anselm identificînd în el, la scara lui, o natură analoagă celei a ființei în sine De aici și posibilitatea argumentului ontologic.

Descartes însuși nu se îndoia că „ideea unei ființe mai desăvîrșite decît a mea" și a tuturor „perfecțiunilor despre care puteam să știu ceva": ideea de existență, ideea de suflet „sînt reale", fiind sădite „în mine de o altă natură" *(Discurs asupra metodei,* p. 63, 67). Sufletul nostru, prin urmare, ar fi ceea ce este printr-o analogie de *tip ontologic* cu „ființa desăvîrșită". Altfel spus, structurile sale universale (care, de acum în alt plan al cunoașterii, ar face posibilă comprehensiunea) ar fi imaginea reală (cu un sens scolastic al realității) a ființei și a determinațiilor (universaliilor) sale, conținute.

Pînă aici, mai nici o deosebire esențială și, dincolo de încărcătura teologică a termenilor anselmieni, nici nu putea sau nu avea cum să fie fără riscuri de inadecvație în construcția unui concept operațional al conștiinței în descriere (și legitimare) ontologică. *Post rem,* ca luare de cunoștință, de altfel, nu putea fi în absența determinării ontologice, adică a faptului de a sta ca formă (sau condiție) mai înaintea sensului. Trebuie, așadar, să extindem ***realitatea*** și asupra lui *post rem.*

Sugestiile anselmiene nu erau minore, de aceea ele i-au putut servi lui Descartes în mod considerabil. Totuși, ideile înnăscute carteziene ca structuri universale analoage universaliilor metafizice nu stau *actual*; ele semnifică doar „că gîndirea noastră posedă capacitatea de a

le descoperi în sine de îndată ce acţionează". Descartes, prin urmare, „pune, prin ineism, teza raţionalismului modern ; nu există cunoştinţă posibilă fără condiţii prealabile care vin numai din spirit" (Florica Neagoe, *Descartes*, în *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, p. 289).

Dincolo de riscurile „solipsiste" („Toate modurile de inferenţă se realizează prin principii imanente *ego*-ului pur și înnăscute lui"), ca și „de confuzia abia perceptibilă, dar, nu mai puţin funestă, considerînd Eul ca *substanţia cogitans*, ca *mens sive animus* uman, ca punct de plecare pentru raţionamentele efectuate după principiul cauzalităţii", dincolo și de abaterile de la metodă („Descartes fusese ferm decis să elimine în mod radical orice prejudecată" în construcţia Eului pur. „Noi știm însă... că în *Meditaţii*... se ascund multe aspecte scolastice sub formă de prejudecăţi implicite"), Husserl avea să perceapă în programul cartezian, chiar aici unde totul pare atît de ambiguu, sensurile definitorii pentru ceea ce el numea „revoluţia carteziană". Căci, prin descoperirea de către Descartes a Eului transcendental, o nouă idee despre întemeierea cunoașterii putea să se releve anume, aceea despre întemeierea transcendentală" *(Meditations cartésiennes*, p. 3, 21, 22, 23).

Pe de altă parte apoi, ecouri de nominalism (sau, mai degrabă, impulsuri, oricum nu prelungiri simplu epigonice) se fac simţite în empirismul englez, de la Hobbes la Berkeley.

„În afară de nume nu există nimic universal, căci lucrurile numite sînt, fiecare dintre ele, individuale sau singulare" ; „generalul și universalul nu aparţin existenţei reale a lucrurilor, ci sînt ficţiuni, creaţii ale intelectului, făcute pentru a fi folosite de el însuși, și privesc numai semne, fie ele cuvinte sau idei" (Hobbes, *Leviathan*, I, 3 ; Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. II, p. 19). Berkeley este încă mai sever : „un cuvînt devine universal prin faptul că se întrebuinţează ca un semn, nu al unei idei generale abstracte, ci al mai multor idei particulare..." Altminteri, intrăm într-o înfundătură : existînd numai lucruri singulare „cum ajungem la termenii universali ?" Și ce mai numesc aceștia ? Dacă, totuși, e să admitem idei generale, atunci să le socotim doar ca supleante „pentru idei particulare de același gen" *(Tratat despre principiile cunoștinţei omenești*, 11, 12).

Modelul nominalist occamian nu poate fi pus la îndoială, mai cu seamă la John Locke : „ceea ce cuvintele de ordin general semnifică este o anume specie de lucruri și fiecare din ele realizează aceasta fiind semnul unei idei abstracte în minte“ *(Ibidem, 12).* Preluînd sugestii occamiene, Locke le dezvoltă însă într-o și mai exactă comprehensiune a identității dintre logică și semiotică. Ideea, ca *semn* al lucrurilor, pentru el este „un produs semiotic“, de îndată ce „procedeul care duce de la experiență nediferențiată la nume este același cu cel care duce de la experiența lucrurilor la acel *semn* al lucrurilor care este ideea“ (Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală,* p. 218).

Chiar dacă în alte contexte și uneori cu nuanțări care mai atenuau opoziția, alteori însă cu puneri de accente care o adînceau, problematica universaliilor continuă să se reconstruiască în același univers abstract, în „modul intelectului“, deci cu delimitarea exactă și menținerea „determinațiilor“. Starea de separație și de opoziție „dintre universal și individual“ se menține, prin urmare, iar trecerea reciprocă a unuia în celălalt rămîne o problemă deschisă (G. W. F. Hegel, *Știința logicii,* p. 10 ; *Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 280, 282).

Aflați în preajma sintezei și pregătind-o chiar, în mod paradoxal tocmai prin înaintarea analitică, primii moderni aduc „cearta“ universaliilor într-o fază decisivă, a depășirii opțiunilor fragmentarizante în „concret“ (ca întreg). Către acesta, pe cît starea de criză interioară se adîncește, se tinde și dintr-o parte și din alta. Continua radicalizare a deosebirilor fac tot mai necesară și mai iminentă depășirea într-o reconstrucție întregitoare, dialectică, a tuturor pozițiilor „abstracte“ față de universal.

Cu dificultăți mari, de principiu, venite însă din dialectica spiritului filosofic, interpretarea tradițională (antică, medievală) și modernă își pregătea „anularea“ într-un model al universalului „ce cuprinde în sine bogăția particularului“ (Idem, *Știința logicii,* p. 40). Iar, prin aceasta, prin negare (autonegare, mai curînd), adică prin supunere la „concret“ și întregire în el, și măsura adevărului propriu, locul „natural“ în istoria și sistemul filosofiei. Ceea ce urmează vine din ceea ce precede, însă ceea ce este mai înainte își dezvăluie sensurile autentice prin ceea ce urmează. „Fluviul —zicea Blaga — este un comentar al izvoarelor“.

5. Către o ontologie a umanului

Renaștere *și* renașteri, Renaștere *sau* renașteri ?

Există, de bună seamă, tot atîtea renașteri cîte spații de cultură (cîte spații istorice) determinate național : o renaștere greacă, în secolul al XV-lea, în Peloponez, la Mistra, cu Georgios Gemistos Plethon și școala sa, o renaștere italiană, o renaștere franceză, o renaștere engleză, o renaștere spaniolă, o renaștere în Țările Române, o renaștere germană, o renaștere în Rusia, o renaștere poloneză. Ieșind din cadre europene, s-ar putea vorbi și de o „renaștere" chineză, „în jurul anului 1000" (Jacques Gernet, *Lumea chineză,* p. 386).

S-ar mai putea vorbi, chiar dacă din altă perspectivă și într-un concept non-restrictiv al Renașterii, și de o *contrarenaștere* (Hiram Haydn) sau de o *antirenaștere* (Eugenio Battisti) : plutonică, manieristă, misticizantă *, în deosebire de „renașterea umanistă", clasicizantă, apolimică, raționalistă. Oricum, prin protestul său atît față de „principiile fundamentale ale clasicismului, cît și ale scolasticii medievale, contra-renașterea era o renaștere" (H. Haydn, *The Counter Renaissance,* p. XI, în : E. Battisti, *op. cit.,* p. 67).

Toate acestea, așa-zicînd, pe orizontală. Dar pe verticală ?

Se admite azi tot mai mult și de către mai mulți, cu tendință spre unanimitate, existența cîtorva „renașteri

---

* „Adepții contrarenașterii care au fost părinții reformei se dăruiesc... cu toată convingerea credinței, repudiind rațiunea ca pe o mijlocitoare a diavolului" (Eugenio Battisti, *Antirenașterea,* I, p. 68).

medievale“ (succesive sau „paralele“ și, într-un sens, „complementare“) : *renovatio* carolingiană, renașterea ottoniană, renașterea anglo-saxonă a anului 1000, „protorenașterea“, cu obîrșia în exteriorul teritoriului carolingian și „protoumanismul“ din regiunile nordice ale Franței, din Germania vestică, din Țările de jos, din Anglia (în secolul al XII-lea), renașteri în anii trei sute și patru sute *(trecento* și *quattrocento)*. „Tranzitorii“, acestea nu sînt mai puțin încercări de reînnoire : resurecția carolingiană, bunăoară, „fusese inițiată din sentimentul că numeroase stări de fapt impuneau o reîmprospătare totală : sistemul administrativ, liturghia, limba și artele“, în timp ce „protoumanismul“ se va fi afirmat ca un program „de cultivare a tradiției clasice“ sau ca „un ideal cultural și educațional specific“ (Erwin Panofski, *Renaștere și renașteri,* p. 74, 75, 88, 91, 127).

Așa stînd lucrurile, ce mai este renașterea „permanentă“ (determinația aparține lui Panofski), în raport cu „renașterile medievale“, dar și în sine ? Identificînd „protorenașteri“ într-un timp istoric căruia Renașterea i se opune sau de care, oricum, se dezleagă, n-o relativizăm păgubitor pentru individualitatea sa, totuși inconfundabilă ? Dar și reversul : apăsînd prea tare pe ceea ce o separă, nu i-am retrage (ori numai stingheri) tocmai ceea ce, de cealaltă parte, i-am recunoscut : unicitatea, însă într-o serie, și discontinuitatea, ca „tăietură“, în devenirea istorică ?

Or, beneficiară a tuturor „înnoirilor“ imediat anterioare, „această Renaștere a echivalat cu ceea ce biologii ar numi o modificare mutațională, în opoziție cu una evolutivă : o modificare bruscă și, totodată, permanentă“ *(Ibidem,* p. 184).

„Renașterile“ medievale sînt reînnoiri în același orizont. Renașterea „permanentă“ însă este „dincoace“ de o „tăietură“ istorică (deopotrivă, în determinație socială, politică, morală, științifică, filosofică, religioasă chiar) pentru că, mai înainte de toate, este o mare negație.

De bună seamă, orice *renovatio* presupune momentul negativității, fără de care depășirea ar cădea din sens. „Reînnoirile“ medievale modifică structuri și atitudini, mentalități și „limbaje“ fără să treacă „dincolo“ de ele. *Ele sînt continuități prin discontinuitate*. Renașterea „permanentă“, în prima sa mișcare, este o „ruptură“ radicală,

o desprindere de tradiție pentru a crea cadrul formal al alteia. În logica devenirii istorice, la scara și în timpul său, ea repeta dialectica instituirii Evului Mediu însuși, negînd pentru a crea spațiul noii construcții. Punerea „între paranteze" a tradiției, așadar, nu era decît mijlocul.

Mișcarea renascentă din secolele al XV-lea și al XVI-lea * (cu antecedente în a doua jumătate a *trecento*-ului, dar cu prelungiri pînă în veacul al XVII-lea) contestă pentru a se afirma și construi ca o nouă viziune asupra lumii și omului.

Modalitățile sînt felurite și, adesea, contradictorii. Culturii scolastice, cîteodată în întregime, alteori numai în parte, îi este opusă o antichitate idealizată, ea însăși percepută diferențiat. Nicolaus Cusanus, Lorenzo Valla, Pico della Mirandola și mai cu seamă Marsilio Ficino împing filoplatonismul, cei mai mulți, pînă la divinizare și promovează un antiaristotelism, cîteodată pătimaș și abrupt. Valla, Ficino, Pico, Angelo Poliziano, venerîndu-l pe „«divinul» Platon îl contrapun acelui «animal»" care va fi fost Aristotel, identificat cu semnul tutelar al unei „lumi oprimate, închise, ierarhizate, finite". Platonismul trecea drept garanția și temeiul noului spirit „lipsit de prejudecăți și într-adevăr liber" (Eugenio Garin, *Umanismul italian*, p. 21, 22). *Pietro Pomponazzi* (1462—1524), în schimb, se îndreaptă către Stagirit, pe care-l opune lui Platon. În dezacord cu cei care vedeau în aristotelism simbolul „pseudodialecticii", al științei false și constrîngătoare și al autoritarismului teologizant, Pomponazzi îndemna la o mai dreaptă judecată: „Eu nu împărtășesc părerea celor ce susțin acordul credinței cu filosofia lui Aristotel. Acestea sînt, după părerea mea, două drumuri incomparabile".

„Nu este în folosul nimănui să renunțăm la Aristotel, nici, din contră, să-l citim în sine", nu trebuie „să spu-

* Și de data aceasta cronologia este aproximativă, limitele avînd o fatală convenționalitate. Un „decupaj" prea riguros, de altfel, nu este posibil. Chiar într-o renaștere, așa-zicîndu-i, exemplară, cum este cea italiană, *via moderna*, în *concept renascent*, pornește din secolul al XIV-lea și trece dincolo de granițele veacului al XVI-lea. În funcție, apoi, de particularitățile istorice ale cutărui sau cutărui popor european, fenomenul renașterii înaintează mult în secolul al XVII-lea (Jacob Böhme, în Reforma germană, trăiește pînă în anul 1624, Galileo Galilei pînă în 1642, Komensky, în Polonia, pînă în 1670, iar la noi, Udriște Năsturel pînă în 1657 și Nicolae Milescu pînă în 1708).

nem Aristotel a gîndit, ci doar ce anume din doctrina lui poate să ne aparțină".

„A devenit aproape un loc comun ca natura să fie explicată «prin dogma existenței demonilor» și tot astfel este încă răspîndită credința în puterea hotărîtoare asupra destinelor noastre, a astrelor". Numai că, polemizează el cu platonicienii florentini (ficinieni), deschiși către magie și astrolatrie, „pentru «existența demonilor» și prezumtiva influență a stelelor și planetelor, nu vom găsi probe nici în natură, nici în aristotelism. Respingînd miracolele, Stagiritul ne învață că «sînt suficiente cauzele naturale» în complicația lumii și a omului" *(De Fato,* V, 4 ; *Les Causes des merveilles de la nature...*, p. 114, 116).

Nu arareori și mișcarea vine din aceleași medii platonizante, aristotelismul este citit prin Platon și integrat (ori supus) autorității acestuia. Sau încă mai „departe de orice intoleranță", se caută o conciliere sau „o sintonie" între Platon și Aristotel, mai ales în „grupul ficinian", adevărat că sub semnul și spre gloria doctrinei întemeietorului Academiei. Căci Stagiritul este identificat doar „cu punctul de plecare pentru a ajunge la seninele și desăvîrșitele lăcașuri platonice" (Eugenio Garin, *op. cit.*, p. 89, 87, 83, 125).

Pico della Mirandola (1463—1494) însuși mult prea atașat platonismului, „cea mai sfîntă dintre toate filosofiile... adusă în dezbatere publică de mine mai întîi", era convins că „nu există nici o cercetare naturală sau divină în care Aristotel sau Platon să nu se potrivească, chiar dacă prin cuvinte par să difere". În posibila sinteză însă, hotărîtor rămînea platonismul : „cum ar fi fost ca, împreună cu peripateticienii, să fi meditat asupra problemelor naturii, lăsînd necercetată Academia platonicienilor", a căror doctrină, pentru că era despre „cele divine" era și „cea mai sfîntă" ? *(De dignitate hominis ; Conclusiones sive Theses DCCC,* 32, 1).

Aproape polarizînd pasiunile și atașamentele, platonismul și aristotelismul lasă totuși loc și preferințelor pentru Cicero, pe care Francesco Filelfo (1398—1481), bunăoară, îl pune mai presus de Platon și Aristotel pentru stoicism, epicureism sau scepticism.

Dacă Lorenzo Valla sau Cosimo Raimondi identificau în stoicism o filosofie a inumanului pentru a fi reprimat „orice mîngîiere a bucuriei", umanistul flamand *Joest Lips (Justus Lipsius,* 1547—1606) căuta să „pună în evi-

dență tocmai ușurarea pe care o aduce omului, în împrejurările grele, concepția stoică a vieții".

„Pînă și la căpeteniile protestantismului, la Luther, Zwingli și Calvin, găsim elementele concepției stoice a vieții, deși îmbrăcate, firește, în formele teologice ce le schimbă înfățișarea" (Cosimo Raimondi, *Defensio Epicuri contra Stoicos,* în *Garin, op. cit.,* p. 52 ; P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii,* p. 587, 588).

Platonician, exercitînd „o influență considerabilă asupra gînditorilor generației următoare — Marsilio Ficino, Pico della Mirandola — asupra lui Erasmus", ca Raimondi (n. 1435), *Lorenzo Valla (1407—1457)* este un admirator al filosofiei epicuriene, mai ales în componența sa morală (Émile Namer, *La philosophie italiene,* p. 28).

Neadmițînd fizica atomistă, în *De voluptate ac de vero bono* (Despre plăcere și supremul bine) promovează o morală hedonistă în cel mai riguros și mai autentic sens epicurian : ca „desfătare" a sufletului, iar nu a trupului. *Voluptas* (plăcerea) este supremul bine (ceea ce înseamnă că „nimic altceva, în afară de ea, nu poate să fie binele") în urma modului nostru de a fi : suflet și trup, suflet — ca scop și trup — ca mijloc. Ca trup, sîntem parte a naturii și, deci, aceasta nu ne poate fi indiferentă. A o refuza este totuna cu a ne refuza. Cum însă ne-o asumăm *omenește,* o punem în condiție de mijloc pentru continua realizare a sufletului nostru. Direct, sufletul n-ar putea altfel să se deschidă către lume ; rămîne corpului să mijlocească.

Romanii, de altminteri, punînd două sensuri în *voluptas :* „o mișcare plăcută în suflet" și „mulțumirea în trup", exprimau tocmai această dublă natură a umanului așa cum este valorizată în supremul bine *(De voluptate, Introducere).*

Unitate a celor două „bunuri" (unul trupesc, altul sufletesc), pentru că ființa noastră însăși este un întreg, *voluptas* ne-ar da măsura exactă a ceea ce sîntem și a ceea ce trebuie să fim.

Parte a lumii, o „simțim" și, „simțind-o", ne bucurăm în corpul nostru, dar pentru sufletul nostru de aici și de acum. Dar nu numai, Lorenzo Valla găsind că e „prudent să facă și apologia eticii creștine", punînd mai presus de orice „plăcerea absolută și eternă din viața de apoi". Numai că „această apologie e, pe de o parte, rece

și silită, iar, pe de alta, are o nuanță utilitaristă așa de pronunțată, încît poate fi privită ca o confirmare a epicureismului" (P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. 566).

Mai pe potriva epocii, așezate parcă, sub semnul nevoii de certitudine, platonismul, aristotelismul, stoicismul sau epicureismul (iar cu Nicolaus Cusanus și pythagorismul ori ce mai rămînea pythagoric într-o sinteză, totuși, platonizantă) nu lasă, cel puțin din perspectiva lor, să se întrevadă posibilitatea scepticismului. Și, totuși, *Michel de Montaigne* (1533—1592) este un sceptic, deși numai ca stare de spirit, iar nu în concept antic. Dar, oricum, „scepticismul" său, tocmai unde nu ne întoarce la cel vechi, decît poate îl sugerează, dezvăluie capacitatea de regenerare și de adaptare a ideii și a atitudinii sceptice în contexte sociale, tipologic distincte. Într-o lume crepusculară, scepticismul grec era ca un fel de „rezistență" față de aceasta, dar după legile și mentalitatea ei. Negativă (în raport cu șansele de realizare ale omului), epoca, negativă trebuia să fie și „rezistența". Scepticismul grec, așadar, se aplica exact stării de lucruri. Paradoxal, el putea da o certitudine tocmai prin luarea oricărei certitudini, relativismul total stînd ca o „terapeutică", într-o vreme în care nu se întrevedea nici o ieșire din situație.

„Într-o cultură" în care „se ridică seva spirituală tînără", îndoiala este însă „propulsivă, ea intensifică viața intelectuală, îmbogățește punctele de vedere, schimbă procedurile de cercetare" (Alice Voinescu, *Montaigne*, p. 57).

Scepticismul lui Montaigne, care ne poartă către îndoiala carteziană, este deopotrivă mijloc de delimitare și de reconstrucție, o critică exterioară și una interioară, ca, de altminteri, toate pozițiile din epocă, inclusiv cele care par (ori sînt) predominant „pozitive". Îndoiala este o „stare de spirit" și o regulă a metodei nu numai pentru desprinderea de tradiție și nu mai întîi, în ordinea importanței, ci în vederea altei construcții.

„Umaniștii" par să se întoarcă la antici, pentru a se opune prin ei mentalității și culturii medievale (puse deci sub semnul lui *epohé,* al suspendării) cu scopul decupării propriului orizont, în care urmau să fie așezate proiecte și programe ale epocii, pentru oamenii epocii.

Tot asemenea și critica directă, parte ea însăși a acestei mișcări în doi timpi, de negație pentru afirmație.

Erasmus din Rotterdam (1466—1536) divulgă „pseudo-dialectica" (pseudo-logica) „sofiștilor" gîlcevitori, care „se sfădesc dîrz", dar „de multe ori, în lupta lor îndîrjită, pierd din vedere adevărul", vitriolează pe „filosofii cei venerabili", care pierd lumea încurcîndu-se printre „universalii, forme separate, elemente, quiddități și hecceități" și pe teologii care „înspăimîntă pe oricine" cu „fulgerul" condamnării pentru erezie *(Elogiul nebuniei*, p. 83, 84, 85). Dar *prostia (stulstitia)* pe care o incriminează numește ceva mai mult decît ceea ce pare la prima vedere. Erasmus transcende unei situații determinate, ținînd la una generică, de îndată ce nu face doar operă de critică a unei culturi, ci și de „metodă" de a ne conduce bine mintea. „Critica" prostiei, ca aceea baconiană a ideilor, din timpul imediat următor este ca o prolegomena la metodă : nu numai de a-i înlătura efectele, dar și de a preveni producerea altora.

Pasionați de jocul distincțiilor și al paradoxelor, adesea sterile, mai atenți la lumea lor artificială decît la cea reală, „pseudodialecticienii", prin care *Juan Luis Vives* (1492—1540) numea pe scolastici, vor fi făcut ca „iubirea de înțelepciune" să-și piardă sensul pus în termen, chiar, și să devină un fel de artă „funestă", zice umanistul spaniol, a controversei goale.

Ce-i drept, decadența „artelor" (în înțelesul medieval, al celor *șapte arte liberale)* și a filosofiei n-o vor fi determinat numai „pseudodialecticienii". Vives mai afla cauze în invaziile din nord (Goții, Vandalii, Hunii), în intoleranța religioasă care a dus, nu o dată, la alungarea adevărului, în greșelile și interpolările copiștilor, în lăcomia de bani *(aviditas pecuniae)* a unor dascăli și, deci, în coruperea învățămîntului, dar vina cea mai mare socotea a reveni „pseudodialecticienilor" înșiși prin dogmatizarea unor cunoștințe simple, pe cît de simple pe atît de inutil complicate și încărcate cu sensuri care nu exprimă altceva decît, poate, umanitatea excesivă a celor ce țineau să facă din propria lor știință măsura tuturor lucrurilor.

„Pseudodialecticienii" și „pseudodialectica" puseseră filosofia și artele sub o autoritate, de regulă cea a lui Aristotel, și porniseră, prin „sectarism", un război al tuturor contra tuturor : thomiștii respingeau scotismul, scotiștii thomismul și occamismul, occamiștii pe thomiști și scotiști.

S-a făcut de obicei un criteriu de valoare aproape în condiție absolută din aristotelism, cînd acesta, incontestabil monumental, nici nu începe, nici nu încheie adevărul. Aristotel însuși, „dacă ar trăi în zilele noastre, ar rîde de stupiditatea acelora care hotărăsc că lucrurile sînt într-un fel și nu în altul numai pentru că «el a zis» — *Aristotelis dixerat*" (*De causis corruptarum artium*, V, 2).

Or, om el însuși, Stagiritul și-a căpătat știința cu ajutorul facultăților naturale de care ființa noastră îndeobște dispune. De aceea, mai înainte de a institui în autoritate o învățătură anume, fie platonică, fie aristotelică, trebuie să ne cercetăm și să ne folosim bine mintea. Căci „natura", dînd „omului simțuri..., puterea de penetrație intelectuală... și judecata prin care unifică", l-a înzestrat cu primele mijloace de a cunoaște neprejudiciat (*Ibidem*). Știința care ne este transmisă prin tradiție nu este neapărat falsă și superfluă, dar a rămîne la ea ar însemna să nesocotim natura și sensul sau scopul cunoașterii însăși.

Critica unui sistem de cunoștințe, prin urmare, sporește într-o *critică a cunoștinței*, operațiune *metodică* de tot necesară pentru o nouă construcție. De aceea, în perspectiva finalității resurecției protomoderne, critica scolasticii era doar mijlocul de înaintare într-o critică *metodică* a cunoștinței în concept generic.

Fără aceasta, construcția, deci configurarea altei individualități, nu era posibilă. Dacă ar fi rămas la opoziția exterioară. Renașterea n-ar fi fost ea însăși, „o regenerare", înțeleasă ca reasumare a lumii și a omului (J. Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, I, p. 216).

Adesea individualitatea i-a fost identificată în *opunere*. Dar *opoziția*, ca relație între doi termeni, cere *punerea* amîndurora.

Orice *critică* este *dinspre* ceva ; ea presupune o situare distinctă pentru a fi, mai înainte de toate, *imaginea celuilalt*. Ce-i drept, în Renaștere, critica pare să premeargă construcției, dacă ne apropiem de ea venind dinspre Evul Mediu. În acest caz însă, îi pierdem conceptul, reducînd-o la ceea ce Huizinga numea — o concluzie a Evului Mediu. Or, pentru a-i înțelege mai bine *constituirea* este nevoie să ne raportăm la ea ca la un univers *constituit*. Numai apoi, într-o a doua mișcare, printr-o „coborîre" către origini, dacă nu, mai exact, în „substratul" ei (care ne ex-

plică devenirea continuă în conceptul său, și nu prin simplă desprindere de ceea ce îi precede), am fi în măsură s-o înțelegem ca orizont cu organizare proprie.

Justificarea Renașterii în sine ar putea fi făcută prin tot ce stă în universul ei : prin noua imagine a lumii (de la construcțiile platonizante la panteismul brunian, de la filosofia naturii, a lui Bernardino Telesio, la mecanismul galilean), prin spiritul științific (revoluția științifică modernă, *lato-sensu*, începe acum), prin ideea de metodă în context epistemologic, prin conceptul, bine configurat, al cunoașterii și cunoștinței. Dominantă și, în primul rînd, definitorie este însă *prezența omului*.

Ca explicație și program de *reconstrucție* a omului, umanismul * (în orice determinație istorică) presupune două propoziții care funcționează deopotrivă ca reguli de construcție și ca indicatori (sau criterii) de identificare : *omul este măsura tuturor lucrurilor, omul este centrul lumii sale* (antropocentrismul).

Prima vrea să spună că omul este el însuși un orizont ontologic distinct, întrucît ia *în stăpînire*, deci valorizează lucrurile, sau, cum se spune azi, le umanizează. Căci noi sîntem ceea ce sîntem și devenim numai *măsurînd*, adică săvîrșind un transfer ontologic al lucrurilor din în-sinele lor în lumea noastră. Ca luare în stăpînire, deci, *măsura* numește chiar faptul de a fi, umanitatea noastră însăși.

Cea de-a doua, la rîndul ei, omul în centrul lumii sale, de la Socrate la renascentiști și mai departe, în urmarea celei dintîi, dă legitimitate sporită condiției noastre de a fi — așa-zicînd, printr-o parafrază la Aristotel —, numai subiect, iar nu de a sta într-un subiect. Sau, în alte cuvinte, ea semnifică însăși *centralitatea* noastră ontologică.

---

* Sensul termenului în acest context este distinct de cel particular, renascent (din prima etapă a Renașterii : „mișcare de reînnoire culturală, caracterizată prin reînvierea antichității clasice și cultivarea științelor spiritului, a culturii umaniste"), deși nu în mod absolut, căci și acesta din urmă implică revalorizarea omului (Simion Ghiță, *Umanism. Renaștere. Reformă*, în *Istoria filosofiei...*, I, p. 27). Dar, oricum, sensul dominant, cel puțin în prima fază, era cultural, de reactualizare și reînnoire a studiului umanităților *(studia humanitatis)* sau umanioarelor *(studia humaniora)* : filosofie, retorică, poezie, istorie, etică.

Mai ușor de aplicat Antichității și epocii moderne (umanismul atenian clasic și elenistic, umanismul renascentist, cel raționalist-cartezian ori luminist, presupunîndu-le în mod evident), cele două propoziții par mai puțin operante într-un caz, dacă se poate spune așa, limită. Dar cazurile limită sînt și cele mai probante.

De regulă, sau aproape, atunci cînd se întreprinde reconstituirea istorică a umanismului, Evul Mediu este lăsat deoparte, pentru a se lua în seamă doar umanismul antic, umanismul modern, umanismul contemporan. Eludîndu-l, am provoca însă o gravă discontinuitate în istoria ideii de om, cu urmări ruinătoare pentru înțelegerea atît a ceea ce a premers, cît și a ceea ce vine după. Față cu ipostaza anterioară, antică, mai întîi un hiatus care ar despărți-o de istoria modernă, ar pune receptarea ei într-o situație aproape de neinteligibilitate. Orice s-ar spune, pentru înțelegerea Renașterii și a filosofiei primilor moderni prin raportare la tradiția istorică nu este suficientă luarea în seamă a Antichității.

Aceasta, în fond, venea către epoca modernă prin valorizarea ei medievală. O antichitate pură era și este o utopie, de fiecare dată ea fiind văzută prin etapele istorice interpuse. Cînd ne întoarcem în timp (istoriografic vorbind), o facem, de altfel, parcurgînd drumul invers, dinspre noi și din aproape în aproape către origini. Așa se explică faptul că același eveniment este mereu altul (este în alt mod perceput) de la o epocă la alta, de la o stare a conștiinței evoluatoare la alta. Platonismul, bunăoară, platonismul atît de înfloritor în timpul Renașterii italiene, în receptarea ficiniană era altul decît cel originar și la modificarea percepției Evul Mediu va fi contribuit în mod hotărîtor. Asemenea și aristotelismul padovan (care de la Pietro D'Abano la Cremonini și Corydaleu este o „recitire" a Stagiritului prin mediere averroistă și sigeriană), asemenea și pythagorismul (drumul acestuia către Cusanus trece prin Școala de la Chartres), asemenea și stoicismul, trecut prin Boetius.

Umanismul renascentist, mai înainte de orice, este o „ruptură", deopotrivă față de tradiția antică și în raport cu cea medievală. Discontinuitatea nu exclude însă continuitatea, ci o presupune. Abélard, cel puțin, o confirmă, printr-o reevaluare a antropocentrismului în raport cu teocentrismul.

Dominant în viziunea medievală asupra lumii și omului, acesta părea să excludă antropocentrismul. Angajat în justificarea umanismului teocentrist, un filosof thomist din vremea noastră, este vorba de Jacques Maritain, avea s-a spună, de altfel, categoric : „dezbaterea care ne obligă la un act de alegere este între două concepții... : una teocentristă sau creștină, alta antropocentristă" *(Religion et culture,* p. 88).

Modernii, de la renascentiști la Descartes, Rousseau și Kant, vor fi construit „o imagine semeață, infrangibilă și bună, prin esența sa, a personalității umane", și, punînd-o ca subiect (punct de plecare și scop), o vor fi identificat cu măsura a tot ceea ce este" *(Humanisme integral,* p. 36 ; *Trois reformateurs,* p. 78).

Dar, punînd cele două modele în excluziune, cum mai putea fi umanismul o explicație (ontologică) a ființei noastre ca întreg ? Căci explicație a omului, umanismul este, sau riscă enorm inadecvația, o ontologie.

Dificultățile de racordare a celor două umanisme sînt relevate chiar în plin Ev Mediu de proiecte deopotrivă teocentriste și antropocentriste. Abélard, de pildă, nu punea în discuție teocentrismul în sens metafizic, nici antropofinalismul (identificarea omului cu scopul creației). De altminteri, în multe din modelele renascentiste, următoare, în mai mare sau în mai mică măsură, acestea aveau să fie păstrate : „Te-am așezat în mijlocul lumii, spune Dumnezeu omului în *De dignitate hominis,* discursul lui Pico, pentru a cuprinde mai ușor cu ochii tot ceea ce este în ea". Dumnezeu, admite și Fernan Perez de Oliva, „ne-a făcut după chipul și asemănarea lui", sortindu-ne a fi „cea mai frumoasă operă din cîte a creat" *(De la dignidad del hombre,* în Adolfo de Castro, *Obras escogidas de filosofos).* Iar „ alte făpturi, cîte sînt sub ceriu și lucrurile lui Dumnezeu, îl învață Neagoe pe fiul său, toate sînt tocmite și rînduite în treaba și în slujba neamului omenescu..." *(Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* p. 127).

Abélard își declara cu fervoare atașamentul creștin : „nu vreau să fiu filosof dacă trebuie să mă împotrivesc Sfîntului Pavel, nici să fiu Aristotel separîndu-mă de

Hristos“ (*Epistola* XVII, în *Patrologia latină,* t. CLXVIII, coll. 375). Dar cu toate că nu vrea să se desprindă de Hristos și nici nu se desprinde, în explicația omului, cel puțin, nu rămîne la teocentrismul sever al contemporanilor săi.

Așadar continuă să creadă că divinitatea, fie și ca temei ultim, este legea și garanția realizării ființei noastre. Numai că, printr-o înțelegere eticistă a păcatului originar, el făcea posibil un antropocentrism în măsură să poată fi justificat ontologic.

„Înțelegem prin păcat, prevenea el în *Ethica,* o greșeală a sufletului care merită damnația sau, în alte cuvinte, care ne face culpabili față de Dumnezeu“, nu însă pentru a-i fi adus o ofensă, „căci atotputernicia sa nu poate suferi nici o atingere în stare să i-o diminueze“. „Păcatul este dispreț față de Creatorul nostru ; să păcătuiești înseamnă să disprețuiești pe Creator, adică să nu facem pentru el actele pe care e de datoria noastră să le întreprindem, sau să nu renunțăm pentru el la actele pe care credem că este de datoria noastră să le părăsim, pentru el“.

Punîndu-l în termeni negativi („nu este o substanță fiindcă el constă în absență mai mult decît în prezență, asemenea tenebrelor care ar putea fi definite astfel : lipsa luminii acolo unde ar trebui să fie lumina“), scolasticul din secolul al XII-lea lua păcatului condiția de dat constitutiv ontologiei umanului și, în urmare, justifica omul ca ființă în stare să aleagă și să construiască liber de determinismul riguros al căderii originare.

Absență, și nu prezență, păcatul n-ar avea cum să fie transmis ca atare. De aceea, am moșteni prin el numai conștiința a ceea ce nu trebuie să fim, a ceea ce nu trebuie să facem. Or, dacă nu sîntem diminuați existențial de „greșeală“, putem aspira la deplina realizare, și aceasta întrucît, nemaifiind constrînși, o facem printr-o înțelegere și printr-o acțiune liberă. Dacă „păcătuim“, săvîrșind „păcatul“ ni-l asumăm, făcîndu-l propriu. În caz contrar, predeterminați, n-am mai avea responsabilitatea actelor noastre și pedeapsa însăși ar fi ilegitimă : „Să

presupunem un credincios înlănțuit care ar fi forțat să stea alături de o femeie... ; atingerea ei ar produce în el o plăcere, dar nu consimțirea la aceasta". „Dar cine ar îndrăzni să numească păcat o plăcere care este impusă... ?". „Sau cine ar putea să pună, fără să greșească, sub păcat copilul a cărui minte nu-i dictează încă o conduită pe care s-o urmeze ?" (*Ethica seu Scito te ipsum*, în *Patrologia latină*, t. CLXXVIII, coll. 636, 641, 654).

Condiționat de consimțămînt, păcatul „este întotdeauna la dispoziția noastră ca ființe libere" : îl săvîrșim sau nu în funcție de pornirile noastre, ca și de acceptarea sau respingerea rațională (*Ibidem*, coll. 645).

Întreprinzînd o analitică a păcatului, Abélard se desprinde considerabil de antropocentrismul în determinație heteronomistă și se plasează în universul de semnificație al etosului, în care identifică termenul central al unei filosofii a umanului. Șansele acesteia sînt încă limitate, pentru că, oricum, o filosofie a omului centrată în etos nu avea a-și asigura completitudinea necesară. Însă, fie și precară, pentru că pornește de la un dat imanent, ea intră în istoria unei explicații autonomiste a omului.

Antropocentrismul abélardian, în urmare, modificînd esențial viziunea medievală asupra umanului, îi dădea privilegiul modernității și, prin aceasta, pe cel al coparticipării la istoria umanismului ca explicație autonomistă a ființei noastre.

Distinct de ipostaza sa antică, distinct și de cea renascentistă prin date care sînt ale epocii (să luăm numai justificarea lui în funcție de resemnificarea *păcatului*), umanismul medieval (fie și într-un singur proiect, cel abélardian) este totuși solidar cu acela, construindu-se la fel.

Existența lui, în același concept, nu este relativizată de cel renascentist, căci Renașterea nu avea de înfruntat un Ev Mediu apus, ci unul încă prezent. Ea nu era *altceva* ca simplă înlocuire, pentru că se construiește dislocînd. În opoziție, dacă se poate spune așa, cu un Ev Mediu *al său*, Renașterea este o „ruptură" în acest orizont mai înainte de a fi *de* el. „Este nevoie de secole ca o conștiință colectivă să se formeze ; și o dată formată ea nu se

pierde într-o zi“ (Francesco de Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, p. 422).

De aceea și este atît de contradictorie : angajată în procesul de reînnoire filosofică și științifică integrează și motive tradiționale, uneori divergente programului său ; apăsat anticlericală, nu este în aceeași măsură și antireligioasă. „În orice caz, trebuie să distingem glumele care se făceau pe seama clerului și care erau tradiționale încă din secolul al XIV-lea, de opiniile mai mult sau mai puțin ortodoxe despre concepția religioasă a vieții“ (Antonio Gramsci, *Reforma și Renașterea*, în *Scrieri alese*, p. 238).

În plus, într-un context sau în altul, opoziția antimedievală îmbracă haina reformei bisericești. Protestantismul, bunăoară, este și un fenomen al Renașterii, al Reformei ca Renaștere, ea însăși.

De bună seamă, cu Luther, Calvin sau Zwingli, se configurează, în ordine doctrinară, un nou creștinism, iar în ordine instituțională o nouă biserică. Dincolo de acesta, însă, Reforma în componenta ei religioasă este o Renaștere prin împotrivirea față de tradiția imediată, prin aceeași „întoarcere la începuturi“ (în cazul său, la *Evanghelii*, protestantismul, de la *pro* și *testor* — a chema ca martor, a declara, a face dovadă, însemnînd o reatestare a creștinismului originar), prin „umanizarea“ procesului „de mîntuire“ asimilat de către Luther cu un itinerariu al Spiritului „în spiritul omului“ (Nicolo Abagnano, *Riforma*, în *Dizionario de filosofia*, p. 753 ; G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, II, p. 340).

Or, de toate acestea trebuie să se țină seama nu numai pentru delimitarea Renașterii în conceptul ei generic, ci și în vederea unei mai exacte determinări a *prezenței omului*, a *locului* său, a *mijloacelor* de justificare a ființei noastre.

Percepția *contradictoriului* în Renaștere nu este devalorizantă în raport cu programele sale ; dimpotrivă, îi relevă și le relevă extraordinara complexitate, de la an-

samblu la detalii. Altminteri, redusă adică la o imagine abstractă, va fi contrafăcută.

Gramsci obiecta acesteia tocmai „pierderea" Renașterii. „Ce înseamnă faptul că Renașterea a descoperit omul ?, că a făcut din om centrul universului etc., etc. ? Să însemne, oare, că înainte de Renaștere omul nu era centrul universului... ?" Că a creat „o nouă cultură" este în afară de orice îndoială. Dar „dacă Renașterea este o mare revoluție culturală, nu este pentru că oamenii au început să gîndească ei înșiși, că au încetat de a fi nimic, ci pentru că acest fel de a gîndi s-a răspîndit și a devenit un ferment universal" *(Ibidem)*.

„Noua formă de cultură" finalizată în impunerea unui „nou tip de om" se construiește treptat și mai ales contradictoriu.

Gianozzo Manetti (1396—1459) nu abdică de la motivul exemplarității lui Dumnezeu (sîntem „asemănători cu nemuritorul Dumnezeu"), dar îl convertește într-o antropodicee : „datoria noastră este de a raționa și a acționa". Pentru a fi noi înșine, deci, trebuie să ne exercităm *ca umanitate* și ca *umanizare* a lumii, „măsurînd-o" prin ceea ce ne definește : *agere et intelligere (De dignitate et excellentia hominis,* în *Literatura humanismului...*, I, p. 53).

Marsilio Ficino (1433—1409), la rîndul său, mai degrabă în spirit neoplatonic (traduce, de altfel, *Enneadele* lui Plotin), decît în cel al platonismului, află în sufletul nostru o aspirație neostoită către Dumnezeu, dar într-un concept, fie și ușor, panteistic. Transcendența, ce-i drept, îi este păstrată, numai că aceasta, dacă se poate spune așa (folosind doi termeni care aparțin lui Jean Wahl), este *transdescendentă* și nu *transascendentă.* Căci Dumnezeu „coboară" în lucrurile-imagini ale lui, mai mult decît este în sine, distinct de lume, aceasta ca o „cădere". Motivul platonic și neoplatonic al „degradării ființei" este adus să justifice o imagine a lumii îndumnezeite. Pentru că este în toate lucrurile prin iradiere, Dumnezeu poate fi simțit și respirat („pieptul îl respiră"), gîndit și celebrat cu lumea și ca lume.

„Imagine" a lui Dumnezeu, chiar dacă depărtată, lucrurile îl reproduc și, cunoscîndu-le, ne poartă către el.

Trebuie, de aceea, „să le cunoaștem“, pentru „a ne cunoaște pe noi înșine“ și, mai departe, „unitatea originară“ (*Epist. libri.* VI, în E. Garin, *op. cit.*, p. 96).

Parte a lumii, prin sufletul nemuritor am uni extremele : lumea corporală cu divinul, timpul cu eternitatea și, în mic, am fi „oglinda“ întregului fără de sfîrșit.

Perfecțiunea, Binele și Frumosul, în condiție absolută, ni s-ar dezvălui prin *Iubire,* din care, împărtășindu-ne, *Iubire,* mai înainte de orice, am fi noi înșine. Iubire ca „dorința Frumuseții“ dintîi, iubire „pentru neamul omenesc“, iubirea „maestră și stăpînă a tuturor artelor“, temeiul științei noastre și „imboldul care hrănește dorința fierbinte de a da și altora învățătură“ dobîndită de suflet (*Asupra iubirii* sau *Banchetul lui Platon,* I, 3 ; III, 3 ; VI, 11).

Mai puternică decît orice, ea ne dezvăluie frumosul, ne poartă către adevăr și ne apropie de bine, depărtîndu-ne de rău. „Căci rostul vieții omenești stă în aceasta că ne depărtăm de rău și ne apropiem de bine“ (*Ibidem,* I, 3). Ea este *dignitas* a noastră.

Onoare, merit, distincție, strălucire, rang, în latina comună, *dignitas,* în limbajul umaniștilor renascentiști, avea să numească ceea ce încă din vechime se înțelegea prin natura umană (Aristotel, stoicii) sau condiția umană — *condicio humana* (Cicero, Seneca).

Asupra identității ei, opiniile sînt împărțite : Manetti o socotea ca acțiune și rațiune, Ficino ca iubire, Pico della Mirandola ca nedesăvîrșire a ființei noastre.

După ce-l va fi așezat „în centrul lumii“, „bunul Creator“ îi va fi vorbit astfel omului : „O, Adame, nu ți-am dat nici un loc sigur, nici vreo favoare deosebită pentru ca acel loc... și acele îngăduințe pe care însuți le vei dori, tocmai pe acelea să le dobîndești și să le stăpînești după voința și hotărîrea ta“.

În timp ce „natura configurată în celelalte ființe este silită să existe în limitele legilor prestabilite de mine“, „tu, neîngrădit de nici un fel de oprelişti, îți vei hotărî natura prin propria-ți voință, în a cărei putere te-am așezat...“ „Nu te-am făcut nici ceresc, nici pămîntean, nici nemuritor, pentru ca singur să te înfățișezi în forma

pe care o preferi, ca și cum, prin voința ta, ai fi propriu-ți plăsmuitor. Vei putea să cazi la cele de jos ce sînt lipsite de inteligență, dar vei fi în măsură, prin hotărîrea spiritului tău, să renaști în cele de sus ce sînt divine" (Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*).

Nedesăvîrșirea, prin urmare, este o virtute, marea noastră virtute în dat ontologic, pentru că, nici îngeri, nici demoni, putem să ne înălțăm ori să cădem, după cum ne înțelegem existența și rostul. Animalele, desăvîrșite în limitele naturii lor, sînt mereu ceea ce sînt. Ele pot să crească, dar nu să devină. Omul însă, întrucît este umanitate, sporește neîncetat în genul său. Nedesăvîrșirea nu înseamnă lipsă, ci posibilitate a definirii, un program nesăvîrșit.

Dacă ne-am determina doar ca natură, splendoarea ființei noastre care îl făcea pe Pico să exclame : *Magnum miraculum est homo* dispare. Căci, pe lîngă superbele exemplare ale lumii animale, ce am mai fi, lipsiți cum sîntem „de toate darurile cu care natura le-a înzestrat" ? (Fernan Pérez de Oliva, *De la dignidad del hombre*, în *op. cit.*, p. 184).

Trăim într-un univers care, evident, nu este cel mai bun dintre toate și căruia nu-i trebuie prea mult pentru a ne strivi : „un abur, o picătură de apă ar fi de ajuns să ne ucidă" (Pascal, *Cugetări*, XI, 6).

Animalele trăiesc ca noi, în aceeași lume, însă par avantajate de înzestrarea naturală, de capacitatea de a învinge ori, dacă nu, de a evita obstacolele care le primejduiesc existența. Constituția noastră, însă, poate unde e mai complexă, e mai fragilă.

Bunăoară, sufletul care ne dă identitatea omenească. Localizat — spune Aurelio, personajul sceptic și puțin mizantrop din dialogul lui *Fernan Perez de Oliva* (? 1492, ? 1495 — ? 1531, ? 1533), *De la dignidad del hombre* — în creier, pentru că acesta este alcătuit dintr-o substanță „moale și ușor de vătămat", imaginile lucrurilor se imprimă ușor, dar tot asemenea se și șterg. Ne-am mai putea amăgi luînd în seamă chiar „soarele sufletului", adică înțelegerea. Numai că știința omului nu este întotdeauna adevărată și mai ales utilă : „Cine oare a descoperit fierul ascuns în adîncurile pămîntului ? Și cine a făcut din el

cuțite pentru a le înfige în trupurile noastre? Cine și săgețile? Și lăncile?“ Și cît de sigur este adevărul, cît este și binele? Doar „odată omul simte într-un fel, iar altădată exact contrariul“. Iar în ceea ce-l privește, cine ar putea să vorbească despre bine? „Cioplitorii în piatră“, „cei care prelucrează lîna“ și alții asemenea lor care „muncesc din greu, încovoiați peste lucrările lor în lăcașuri neîncăpătoare și întunecoase“?

Nu este, dar, viața o deșertăciune și n-o trăim ca niște „turmentați“ căutînd mulțumiri acolo unde nu le putem afla? *(Ibidem)*. Motivul acesta este vechi, însă de fiecare dată primește alte semnificații.

Cînd Ghilgameș pierde iarba nemuririi, după atîtea eforturi de a o afla, „stătu jos și plînse“. Dar nefericirea aceasta îl întoarce către sine, pentru a descoperi sensul *uman* al nemuririi. Întors în cetatea lui, el puse să se sape „pe o stelă“ tot „zbuciumul lui“ și înălță împrejurul Uruk-ului zid trainic, ca pentru veșnicie.

Ecleziastul, apoi, percepe toată drama omului care se naște și piere. „O deșertăciune a deșertăciunilor, o deșertăciune a deșertăciunilor. Totul este o deșertăciune!“. Vîntul suflă spre miazăzi și se întoarce spre miazănoapte, apoi iarăși se întoarce“, „un neam trece, altul vine...“ *(Ecleziastul*, 1, 2).

Resemnat în fața curgerii neostoite a lacrimilor lumii și a vieții omenești, el convertește drama într-o căutare a certitudinii: „Teme-te de Dumnezeu și păzește poruncile lui!“ (11, 13).

Ne interesează mai puțin încheierea în semnificație sceptică și mai mult, de fapt numai cea cu sens uman, întăritor. Căci, resemnat, adică, asemenea lui Ghilgameș, întors la sine din relativitatea vieții, Ecleziastul găsește îndemnul la fapta omenească (să se teamă, să respecte) ca la o șansă de certitudine.

Alteori s-a căzut în paseism, însă, paradoxal, și acesta consolator: „Ubi Plato, ubi Porphyrius / Ubi Tullius aut Vergilius / Ubi Thales, ubi Empedocles / Aut egregius Aristoteles“ se întreba dramatic autorul necunoscut al acestui „imn“ din secolul al XI-lea. Și tot așa Bernand de Chairvaux, „Ubi Solomon... ubi Samson“, sau, în celebra *Baladă a doamnelor de altădată*, cu laitmotivul atît

de cunoscut: „dar unde-s marile ninsori?“, Francois Villon, ori, în fine, Miron Costin: „Unde-s ai lumii împărați, unde este Xerxes, / Alexandru Machedon, unde-i Artaxerses / August, Pompeiu și Chesar...“ ? *(Viața lumii)*.

La fel și în *Dialogul* lui Fernan Perez de Oliva, Aurelio: „Ce a devenit turnul ridicat pentru a urca la cer, puternicele ziduri ale Troiei, ce nobilul templu al Dianei, ce mormîntul regelui Menelaos?“ *(Ibidem*, p. 192).

Pentru că n-a mai rămas nimic din ce va fi fost și din ceea ce vor fi fost odinioară, pentru că atît cei ce păreau că adună toată gloria lumii, cît și cei umili au dispărut, unde să mai stea liniștea și mîngîierea noastră?

De la Ghilgameș la Ecleziast, de la Cicero și Ovidiu la literatura medievală din secolele al XI-lea. — al XV-lea și la cea din epoca Renașterii, *ubi sunt* revine aproape obsedant. Dar, pe cît de frecvent și pe cît de dramatic, pe atît mai consolator, căci dacă relativitatea este semnul sub care stau toți și toate, de vreme ce, zicînd ca Petrarca, numai „Timpul triumfă, toate sînt deșarte“, în această restriște universală, ca suferința venită din precaritatea condiției noastre și a oricărei forme de existență, neîmpăcarea cu soarta ar adăuga noi dimensiuni. Oricît ar părea de ciudat, dar fatalismul acesta purta cu sine acceptarea și nu refuzul vieții. Și, în plus, mai aducea cu sine sensuri ale unei morale pozitive, fiindcă, de la perceperea relativității vieții și a lucrurilor trebuitoare ei, drumul către omul ca om, eliberat de spaimele care îngreuiau comunicarea esențială, era deschis.

Nu încape îndoială că, abstractă, învățătura motivului putea să ducă, și nu o dată a și dus, la mizantropie și atitudine negativă față de lume. Antonio, personajul cu „filosofie amară“, pentru a zice așa, după G. Călinescu, pare împăcat cu „mizeria“ (în sens pascalian) a ființei noastre și identifică în ea chiar condiția noastră. Însă, fie și împinsă la limită, era și aceasta o viziune asupra omului care se cuvenea luată în seamă. Lipsită în sine de valoarea constructivă, ea putea, prin reflex, să servească celeilalte, afirmative, fie și ca mijloc de supraveghere și de temperare a elanurilor abstract-optimiste.

Conștiință renascentistă, filosoful spaniol avea să se îndrepte către o justificare a splendorii și măreției omu-

lui, dar cu prudență și măsură, ca antropodiceea să nu eșueze într-un discurs necritic.

Celălalt personaj, Antonio, învață ceva din scepticismul lui Aurelio. De fapt, trecînd dincolo de „narațiune", cei doi par a simboliza, în felul lor, complexitatea filosofiei omului și relevă cele două „fețe" ale Renașterii ca epocă de „ruptură". Abstract privită, ea pare doar solariană, cînd definitorie este și partea cealaltă, plutonică.

Apolinic, Antonio alege luminosul și măreția din condiția noastră, dar, situație paradoxală, întrucîtva în mai mare măsură decît Aurelio, ratează adevărul. Mizantropul, mai cumpănit, îndemna, parcă, la o luare de cunoștință prin cercetarea omului în viața lui reală sau în felul în care el o socotea reală. Aurelio, în schimb, recurge heteronomist la teomorfism și la antropocentrismul „de poziție", Dumnezeu „după chipul și asemănarea lui", făcîndu-ne „cea mai minunată operă din cîte a creat" (*Ibidem*, p. 190).

Autorul (Fernan Perez de Oliva), trecînd în spatele *personajelor*, le desparte pentru a le uni. El le opune, hipertrofiindu-le atașamentul de o explicație sau de alta, pentru a impune ideea de complementaritate în explicația omului.

Antonio este mizantrop, dar pleacă de la omul în determinație reală ; Aurelio, în schimb, pornește de la teocentrism, pentru a ajunge la o antropodicee.

Asemenea tuturor lucrurilor lumii, omul se naște și piere, însă, în deosebire de ele, „este o ființă universală pentru că participă la întreg" : „el are suflet, ca Dumnezeu, și corp, ca pămîntul, trăiește ca o plantă, simte ca animalele, dar înțelege ca îngerii". După chipul lui Dumnezeu, poate, mai curînd, după „chipul" a tot ceea ce există, microcosmos care repetă marele univers, prin toate acestea el s-ar situa central în *orizontul* său. Identificat cu o imagine a lui Dumnezeu și/sau a întregului, omul era îndumnezeit (întregit) pentru a i se justifica temeiul puterii sale, atît în ordinea contemplației, cît și în aceea a acțiunii (*Ibidem*).

Că era acțiune și rațiune, omului nu i-a fost greu să constate. Mai greu era să se explice ca acțiune și rațiune în raport cu lucrurile ; deci, cu *puterea* de a gîndi și

acționa asupra unei lumi esențial distinctă de sine, ca *umanitate*. Trebuia să se răspundă la o întrebare cu sens ontologic : Cum este posibilă comunicarea între două naturi (cea a universului și cea a omului) atît de diferite ?

În tradiție neoplatonică, Antonio alege (este pus să aleagă) calea îndumnezeirii și, prin aceasta, pe aceea a identificării omului cu universul. Despecificare a ființei noastre ?

În aparență da, în realitate, însă, nu, pentru că omul nu este dizolvat în lume, sau nu este gîndit ca o simplă ipostază a ei. Asimilat cu o imagine în mic a universului, ca o lume care repetă marea lume, omului i se caută legăturile, punctele de contact, pe scurt, unitatea cu ceea ce îi transcende. Cum însă *distincția* era postulată în ordinea demonstrației, unitatea trebuia să urmeze.

Ar fi fost ușor să se explice unitatea și, deci, comunicabilitatea prin luarea în seamă a omului ca parte a lumii. Numai că, pe cît de lesne, pe atît de păgubitor pentru integralitatea și originaritatea ființei umane. Natură cosmică el însuși, omul ca *umanitate* este altceva. Dacă îl recunoaștem ca „ființă universală", universalitatea lui nu poate fi explicată decît prin ceea ce este, în mod esențial. Așadar, mai mult decît universalitatea pe care i-o dă (cît i-o dă) condiția sa cosmică, mai mult chiar și decît aceea care îi poate fi explicată metafizic (tot ce ființează exprimînd principiul), omul este existență universală întrucît este *umanitate*. Așa fiind, el nu participă la întreg numai ca parte și nu în primul rînd ca parte, deși este un „mod" al lumii, ci întrucît este el însuși un întreg. În acest fel, între noi și lume nu stă simplul raport al părții cu întregul, ci acela ca de la întreg la întreg.

Înălțat în demnitate, dar nu prin *naturalizare* la condiția de termen în relație cu marele univers, omului îi era justificată *măreția* ca *umanitate*.

Antonio i-o relativiza, cel puțin, comparînd-o cu cea a animalelor și situîndu-se în perspectiva din care este observabilă doar „nimicnicia". Aurelio însă îl raportează la întreg pentru a-l legitima ca întreg. În consecință, ceea ce dintr-o parte putea să pară ca o deficiență ontologică, din cealaltă avea toate șansele să ne justifice mă-

reția. Altfel spus, din punctul de vedere al lui Aurelio, omul este superior animalelor tocmai prin ceea ce îi lipsește. Bipedia, bunăoară, deși venită parcă din compensarea unei lipse (iuțeala în mișcare) este semn (condiție și consecință) al hominizării, căci ortostatismul a însemnat eliberarea de funcția locomotoare a membrelor anterioare ce aveau să devină mîini.

Pornind de la ipoteza heteronomistă, Antonio deci se apropie de singura explicație posibilă ca adevăr în ordinea ontologiei umanului. Se apropia numai, fiindcă, pare să spună Fernan Perez de Oliva, adevărul nu putea să fie decît întregul. Or, Antonio (sau această poziție), prin îndumnezeirea omului, deși cu alte mijloace, săvîrșea cam aceeași naturalizare a omului pe care i-o reproșa partenerului. Și nu doar atît, căci se risca aceeași hetero-explicație a omului ca în ipoteza reducționist-naturalistă. Antonio, de aceea, pare să vorbească mai curînd despre zei decît despre oameni.

Cu deosebire impresia o dă motivul antropocentrismului, a unui „antropocentrism de poziție", (cum avea să-l numească Teilhard de Chardin), care, ca o concepție despre om în termen de centru geometric al lumii, este lipsit de sens. Iar prin decurgere firească și antropofinalismul. Discutabil în condiție absolută, antropocentrismul de poziție, prin resemnificări cu o istorie îndelungată, era însă punctul de pornire pentru antropocentrismul în conceptul unei ontologii a umanului. Nu este exclus, de altfel, ca plasarea omului în centrul fizic al lumii să fi fost prima încercare de întemeiere a explicației omului ca măsură. Pentru a se putea înțelege ca ființă distinctă în lume și, totuși, în comunicație cu aceasta, încă în „vîrsta" mitică, omul, probabil, va fi trebuit să se instituie într-un centru către care vin toate. Dar, în același timp, ca o a doua mișcare și, parcă, pentru ea, ideea centralității fizice se retrage, făcînd loc celei în semnificație umană. Adam era mai în centrul fizic al lumii înainte de cădere, dar umanitatea și-o va fi cîștigat numai printr-o dislocare. „Blestemul care îl atinge, îl lipsește de binefacerile raiului și-i suprimă nemurirea. Omul va trebui să muncească. El va trebui să se reproducă, cîștigînd astfel pentru specia lui nemurirea pe care individul o

pierduse pentru sine“ (Tudor Vianu, *Transformările ideii de om*, p. 8).

Cînd omul începe să capete conștiința existenței sale ca *măsură*, antropocentrismul de poziție face loc celuilalt.

Ceea ce este observabil pe verticală, în „fenomenologia spiritului“, este și pe orizontală, în același context. Aurelio vine dinspre primul model către celălalt, pare chiar să pornească de la unul pentru a da legitimitate celuilalt. Căci, în loc să-l reducă la regimul de mijloc într-o teodicee, el îl trece în punct de plecare al unei antropodicei din perspectiva căreia natura umană era justificată tocmai prin faptul de „a nu fi condiționată, de a fi un *quis* și nu un *quid*, o cauză, un act liber“ (Eugenio Garin, *op. cit.*, p. 109).

Și nu numai atît, pentru că schimbarea sensului antropocentrismului va fi determinat, printr-o mișcare înapoi, modificări în însăși construcția teodiceei, cît aceasta mai este (și este încă) urmărită. Dar Renașterea provoacă o „criză“ pînă și în conceptul acesteia și, deci, îl restructurează după măsura sa.

În mod deosebit, ea o reface panteistic și aceasta în dublul sens al reconstrucției : *lumea în divinitate, divinitatea în lume*. În continuare însă scopul este antropodiceea, în programele renascentiste, o altă teodicee însemnînd o reconstrucție a ei ca mijloc.

Chiar dacă deosebite prin punerea accentului : într-una, pe lume (și om), iar în cealaltă pe Dumnezeu, cele două opțiuni (propriu-zis panteistică numai prima, secunda fiind panenteistică — totul în Dumnezeu) contribuiau în mod hotărîtor la realizarea antropocentrismului de poziție și deci la configurarea celui în semnificație umană. Faptul, zicînd după Teilhard de Chardin, venea din săvîrșirea (deschiderii către un „antropocentrism în mișcare“, deci către o înțelegere a) omului ca „axa și săgeata Evoluției“, iar nu ca „loc geometric“ sau „centru static al lumii“ (*Le Phenomène humain*, în *Oeuvres*, I, p. 30).

Mai propriu lui Ficino, lui Pico întrucîtva și lui Fernan Perez de Oliva (fără ca de fiecare dată să poată fi identificat în stare pură), panenteismul, de sursă neo-

platonică și hermetistă, este radicalizat de *Giordano Bruno* (1548—1600), printr-o schimbare a poziției termenilor și mai cu seamă prin reunificarea lor.

O teodicee, fie și aproximativă, cît „Dumnezeu“ este identificat cu lumea, panteismul brunian se construiește cu mijloacele filosofiei, ca filosofie. Manifestare a divinului în sine *(in rebus ipsis manifestata)*, universul este o „infinită simulare a lui Dumnezeu... cu nenumăratele lumi ca membre tot infinite“ și o celebrare a sa. Efect ca simulare, al cauzei infinite, dar infinit el însuși („etern“, „fără centru și fără margini“), universul este „imaginea adevărată și vie“ a acesteia sau, prin coextensivitate, totuna cu ea : „gîndirea la care am ajuns ne spune să nu căutăm dumnezeirea departe de noi, deoarece o avem alături“. Ea este peste tot, „ba chiar în noi“ *(Despre infinit, univers și lumi,* II ; *Cina din postul cel mare,* I, în Bruno, Galilei, Campanella, *Texte,* p. 41, 40).

Pentru că totul este în tot, ca prezență în lume, mai întîi, dar mai cu seamă prin contemplație și acțiune am fi, parcă, exercițiul cel mai pur al „simulării infinite“. Nu vom ajunge nicicînd la „desăvîrșirea infinită“, tocmai pentru că, infinit, acesta, „trebuie urmărit mereu“. Cum este peste tot la fel și nu mai mult într-o parte, mai puțin în alta, nedesăvîrșit aici și desăvîrșit dincolo, noi înșine, cît i ne aplicăm, străbatem „treptele desăvîrșirii“ în continua noastră mișcare de apropiere și identificare *(Avînturile eroice,* în *op. cit.,* p. 45—46).

Devenirea noastră, prin contemplație și acțiune, care se presupun reciproc („providența a hotărît... în așa fel încît omul să nu contemple fără acțiune și să nu acționeze fără contemplație“), nu este, așadar, de la nedesăvîrșire la desăvîrșire, ci de la o treaptă a desăvîrșirii la alta. Altminteri, presupunîndu-ne în „punctul zero“, nedesăvîrșiți, cît am mai fi în genul nostru ? *(Alungarea bestiei triumfătoare,* în *op. cit.,* p. 44).

De bună seamă că puterea de a acționa „potrivit naturii“, dar și „în afara legilor naturii“ („plăsmuind... cu mintea alte naturi“) sporește și ne sporește neîncetat numai întrucît sîntem oameni *(Ibidem)*.

Sensul, apăsat modern, al istoricității ca devenire înlăuntrul orizontului nostru ontologic, este deja pus în circulație. Noi, prin urmare, ne desăvîrșim în ființa noastră și aceasta chiar cînd „păcătuim“, avea să spună *Cam-*

panella (1568—1639). Căci, venind dintr-o „cauză deficientă", păcatul (răul în genere) este *defect*, dar și *voință*. Cum însă aceasta din urmă „se naște din putere și din înțelepciune, și nu invers", lipsa ei este o lipsă omenească și, deci, sensul înaintării noastre va fi de la „deficiență" la „eficiență", de la „mai puțin adevărat" la „mai adevărat" în ordinea ontologiei proprii *(Cetatea Soarelui*, p. 102).

Cu legitimarea omului ca „ființă istorică", într-un mod definitoriu și concertat. Renașterea se instala într-o modernitate exemplară. Dar față cu cel de-al doilea „timp tare" (cum zic noii istorici francezi) al istoriei moderne, este vorba de secolul al XVII-lea, ori, mai curînd, de dominantele sale, motivul în care Renașterea (primul „timp tare") se desăvîrșea, pare lăsat (sau trecut) într-un „orizont de așteptare".

Cu predilecție pentru matematizare și modelare mecanică, secolul al XVII-lea, îndeosebi în direcție raționalistă (dar nu numai, căci și în cealaltă direcție empiristă, cel puțin prin Hobbes, tentațiile în cauză par acaparante), perspectivei „verticaliste" îi preferă pe cea „orizontalistă", istoricității sistematicitatea. Ca într-o tehnică a stop-cadrului, *Descartes* (1596—1650) „izolează" și aduce în față sistemul în elementaritatea lui formală. „Sensul", fie și din rațiuni de metodă, este pus „între paranteze", părîndu-i, cum avea să zică Michel Foucault, „un efect al suprafeței, un reflex, o spumă". Or, primul lucru care trebuia deslușit era *sistemul*, ceea ce adică „ne traversează în profunzime, ceea ce este înainte de noi, ceea ce ne susține în timp și spațiu" *(Interviu, în „La Quinzaine litteraire", 1966 ; v. „Secolul 20"*, p. 73).

S-ar părea că, prin modelarea mecanică, Descartes proceda reducționist și, deci, despecificator în raport cu ființa umanului. Or, nimic mai aparent și mai înșelător.

De bună seamă că orice filosofie a omului care nu-i valorizează complexitatea și-i substituie chiar o substructură, necesară dar nu definitorie, cade din condiție prin pierderea obiectului de aplicație. Reducționist, mecanicismul lucrează cu o schemă prea abstractă și sărăcitoare pentru a putea fi un „răspuns" la „întrebarea" ființei noastre. Din acest punct de vedere, ca orice alt model reducționist (fizicalist, biologizant, chiar și sociologizant

și eticist, psihologist sau economist), procedînd abstract, prin decuparea unei componente și hipertrofierea ei, își anulează șansele de a fi o explicație și un program de refacere a omului. În acest caz, umanismul (în cele două laturi sau funcții ale sale) este golit de sens, „prefăcîndu-se că rezolvă probleme pe care nu și le poate pune" *(Ibidem*, p. 75).

Cît însă mecanicismul modern (al secolului al XVII-lea) este un „antiumanism teoretic", cum se spune azi, dacă chiar este ? Cu o justificare istorică (de fapt, pseudo-istorică), lucrurile se simplifică, mecanicismul putînd să pară de netăgăduită valoare în epocă. Numai că, în acest fel, nu se rezolvă mai nimic, ba se riscă devalorizarea printr-o valorizare. Or, printr-o parafrază la Hegel, ceea ce nu stă în sistem nu stă nici în istorie.

Sînt, ce-i drept, fapte (evenimente) filosofice cu sens numai în timpul lor. Din secolul lui Descartes, *Gassendi*, de pildă. Dar ele sînt minore, adică fără deschidere către sistem, lipsite, cum par a fi, de acel *în sine* care asigură reluarea și integrarea în noi construcții, o „lectură" mereu întregitoare.

Mecanicismul cartezian nu face parte din seria evenimentelor închise ori nu în principiul său, care ne interesează mai mult decît „narațiunea" și care, de fapt, este singurul cu importanță.

Nu încape îndoială că omul cartezian este o rebarbativă mecanică, de la structurile și mișcările corpului pînă la cele ale sufletului : „nervii mașinii pe care o descriu se pot compara foarte bine cu tulburile fîntînilor artificiale" ; „obiectele exterioare care îi ating organele de simț și care o pot face să-și miște membrele în mii de chipuri ne fac să ne gîndim la faptul că firele mici... care pornesc din interiorul cel mai adînc al creierului... sînt în așa fel dispuse în toate părțile ei..., încît ele pot fi foarte lesne mișcate de obiectele corespunzătoare acestor simțuri" ; „în măsura în care aceste spirite (animale) se îndreaptă spre nervii ce servesc la lărgirea ori la îngustarea orificiilor inimii, sau la împingerea spre ea în chip diferit a sîngelui care se află în celelalte părți, sau la întreținerea, în indiferent ce alt chip, a aceleiași pasiuni, se poate înțelege clar de aici... că ele (pasiunile) sînt cauzate toate

de o mișcare aparte a spiritelor“ * *(Tratatul despre om,* cap. XVIII ; *Despre pasiunile sufletului,* art. XXXIV).

Or, dacă sîntem o mecanică, aceasta nu e totul. „Să pui iubirea și dorința în asemenea termeni e ca și cum n-ar fi vorba despre ele“ (Alain, *Étude sur Descartes,* în *Ideés,* p .153).

Surprinzător acest mod de a gîndi, atît de abstract (reducționist) și de dogmatic, la un filosof care, prin îndoiala metodică, abilita nuanța.

O explicație ar veni din scientismul epocii și ea nu este de mîna a doua, „știința fiind reprezentată ca forma cea mai modernă a speranței“ (Georges Gusdorf, *De l'histoire des sciences...,* p. 37). Însă mai înainte trece altceva, și anume modelarea umanului prin analogie mecanică.

„Anticii, zicea odată Paul Valéry, nu știau destule pentru a fi liberi de atitudinile lor mentale“.

Rămînînd la prezumția unui reducționism cartezian, s-ar putea spune că, dimpotrivă, tocmai pentru că știa destule, Descartes n-a fost în măsură să se elibereze de paradigmele epocii, deci și ale lui.

Totuși, el se ridică deasupra acestora, paradoxal, prin absolutizarea lor, dar una metodică. Aici, în absolutizare, și stă „secretul“ eliberării sale. Căci hipertrofiază un model pînă la a-l scoate din determinațiile lui. În alte cuvinte, el trece mecanicul într-o condiție formală și, de aceea, operantă metodologic. Astfel încît, dincolo de ceea ce s-ar putea numi „narațiune“ carteziană nu mai stă un model mecanic, ci sistemul formal, construit doar prin analogie cu acela. În consecință, umanului nu-i este aplicat sistemul mecanic, ci sistemul formal dobîndit cu ajutorul mecanicii.

Or, dacă sistemul „este un ansamblu de relații care se mențin, se transformă, independent de lucrurile pe care le leagă“, înțelegem mai exact importanța procedurii carteziene (Michel Foucault, *op. cit.* p. 74).

Descartes, așadar, pune *acest* model mecanic în condiție de *ca și cum,* pentru a desluși sistematicitatea uma-

---

* „Ceea ce numesc eu aici spirite sînt doar niște corpuri, a căror singură proprietate este de a fi corpuri foarte mici și de a se mișca foarte repede, asemenea particulelor de flacără ce se desprind dintr-o torță...“ *(Despre pasiunile sufletului,* art. X). Determinația : animal, animale (de la *animus,* suflet) trimite la funcția lor constitutivă în ordine sufletească.

nului. *Ordine geometrico*, spinozistă, „după ordinea (modelul) geometriei", dă seama cum nu se poate mai bine de demersul raționalist cartezian și în succesiune carteziană : nu extindere, ci modelare, evident, prin analogie.

Descartes, însă (și asemenea lui, cartezianul cel mai consecvent, fiind mai radical, Spinoza adică), angajat în reconstrucția sistematică a umanului, angajat, poate, metodic, prin „grila" de „lectură", pierde ființa individuală. Astfel încît, zicînd după Foucault, sistemul configurat este „unul anonim", „fără subiect" sau cu subiectul „într-o gîndire anonimă" *(Ibidem)*.

Revine lui *Blaise Pascal* (1623—1662) marele merit (mai întîi, marea misiune) de a da identitate sistemului, printr-o reconstrucție a lui din perspectiva ființei „cu nume", a individualului ca întreg. A acestuia, deci, ca un indivizibil *(individuus)* tocmai pentru că are sistemul în sine sau este sistem.

Filosofii s-au împărțit, după cum unii „își vor fi dat osteneala de a-l ridica pe om..., iar alții de a-l coborî, făcîndu-l să-și vadă decăderea" *(Cugetări*, II, 7). Primii vor fi văzut numai „măreția", ceilalți numai „mizeria", sporind deopotrivă „confuzia", fiindcă omul „nu are altă putere decît cea pe care o găsește în firea sa". „Dogmaticilor", de aceea, li se opune chiar ceea ce hipertrofiază „rațiunea", iar „scepticilor" „natura" în care ei cred a-și afla sprijinul. Căci, atenți numai la ceea ce desparte oamenii, aceștia din urmă relativizează totul, astfel încît, am căuta adevărul, „dar n-am găsi decît incertitudine", am căuta fericirea, însă n-am da decît „de nefericire și mizerie" *(Ibidem*, II, 1, 6).

Or, ființa noastră este mult mai complexă decît le părea și unora și celorlalți. „Nimic nu este mai straniu în firea umană decît contradicțiile pe care le descoperim în ea..." Ca într-o stare, parcă, villonescă, „prea mult zgomot ne asurzește ; prea multă lumină ne orbește ; prea mare distanță, ca și prea mare apropiere împiedică vederea ;... prea multă tinerețe și prea multă bătrînețe aduc prejudicii spiritului... Extremele sînt pentru noi ca și cum n-ar fi și nu sîntem nimic față de ele. Ele ne scapă, sau noi lor" *(Ibidem*, II, 1, 1). Față cu infinitul sîntem „nimic", biată trestie, „cea mai slabă din natură ; dar... o trestie gînditoare".

Nu trebuie „ca întregul univers să se înarmeze“ spre a ne strivi. Însă, pînă și în cazul acesta, „omul ar fi mai nobil decît ceea ce-l ucide, pentru că el știe că moare; iar avantajul pe care universul îl are asupra lui, acest univers nu-l cunoaște“ *(Ibidem,* I, III, 6).

De aici „măreția“, dar și „mizeria“ sau una pentru că știm că este și cealaltă. Mai slabă decît orice „în natură“, ființa noastră este mai puternică decît universul întreg pentru că știe ce nu este și astfel știe ce este, știe ce este și află ce nu este.

Prea-încrezătorii, dintr-un optimism dogmatic al rațiunii, prea-scepticii, din prea multă îndoială în puterile sale, din direcții diferite, cu mijloace diferite, se vor fi unit în aceeași contestare a ei ca natură a noastră, pentru că „gîndirea constituie omul“ *(Ibidem,* II, 8).

Noi nu sîntem nimic fără aceasta, ci totul prin ea, dar prin ea ca imensa „contradicție“ care ne dă identitatea: generică în individualitate, individuală în universalitate. Cum ar fi spus Hegel, sîntem numai ca întreg, întregul fiind „adevărul“ nostru.

„Citită“ prin Pascal, filosofia omului din prima jumătate a secolului al XVII-lea se transmite mai departe în trei programe, din ce în ce mai greu decelabile datorită unor mișcări de apropiere: cel sistematicist (raționalist, în formulă carteziană), individualist relativizant („sceptic“ dinspre empirism) și integralist (pascalian).

„Secolul luminilor“, cel de-al treilea „timp tare“ al epocii moderne, este beneficiarul tuturora, deși nu în simplă prelungire. Ca o a doua Renaștere și, de altminteri, ca „secolul clasic“, el este înnoitor, fiind critic și reconstructor.

În „decupaj“ temporal, „Secolul luminilor“ ar fi intervalul dintre 1680 și 1770, „ba chiar 1780, pentru a ne referi la cifre rotunde“ (Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în Secolul luminilor,* I, p. 23). Delimitarea este numai orientativă (convențională), pentru că altfel „ritmul englez îl precede pe cel francez cu zece sau cincisprezece ani“, iar „Franța precede... gîndirea de pe continent“ *(Ibidem.,* p. 385). Aceasta în ordine temporală.

În cealaltă, spațială, sau, mai curînd, spațio-temporală, pentru că orice fenomen cultural este într-un cronotop, dificultățile sînt încă mai mari. Pierre Chaunu, dis-

tinge „trei Europe" (sau „o Europă trilingvă") : engleză, franceză și germană (p. 386). Totuși, fenomenul este general, chiar dacă, relativ în alte intervale și în intensități diferite. Există un luminism italian și un luminism spaniol (pe care, ce-i drept, istoricul francez le înregistrează, însă minimalizator), există un luminism polonez și altul rusesc, un luminism grec, un luminism românesc.

Și mai este încă ceva. Dacă în Europa luministă de centru-vest, latina lăsa locul limbilor naționale (engleză, franceză, germană), la noi, cel puțin, în plus, neogreaca, dar și germana sau franceza sînt puse în regim restrictiv. De la Samuil Micu la Gheorghe Șincai, de la Eufrosin Poteca la Eftimie Murgu, ori la A. Treboniu Laurian și Timotei Cipariu (cît aceștia din urmă țin încă de luminism) se traduce din latină, din neogreacă, din germană, din franceză, într-un efort general de construcție filosofică în limba română.

Extrem de variat, așadar, luminismul este, totuși, o mișcare europeană omogenă, poate, mai înainte de orice, prin ceea ce îi părea lui Kant a-i fi definitoriu : „ieșirea omului din minorat", adică din „neputința de a se servi de propriul intelect fără a fi condus de cineva" *(Ce este iluminismul ?*, în *Iluminismul. Antologie,* II, p. 425).

În urmarea Renașterii și a „secolului clasic", ca al treilea timp al emancipării politice, morale, științifice sau filosofice, „epoca luminilor" avea să fie, tot asemenea, programatic antropocentristă. Într-un fel, acest lucru este explicabil prin poziția istorică, în mai mare măsură chiar, datorită a ceea ce s-ar putea numi, după Chaunu, întoarcerea omului și a gîndirii către viață și către lucruri. Aceasta pentru că umanismul luminist este mai mult decît explicație a omului și program de reconstrucție a lui ; el se va fi instituit ca explicație *pentru* reconstrucție. Punerea sa în relație cu marile revoluții moderne este îndeajuns de probantă : luminismul în Franța este, așa-zicînd, o repetiție generală a lui 1789, în spațiul românesc, prin Bălcescu, se radicaliza în democratismul revoluționar.

O prejudecată, încă stăruitoare, este aceea a luminismului ca proiect de refacere a omului, abstract-contemplativ, ca urmare a trecerii factorului „culturalizare" în poziție dominantă.

Chiar și așa, luminismul nu poate fi însă redus la o poziție abstract-contemplativă, de îndată ce cultura era convocată să treacă într-o paideia. Că e prea puțin, nici o îndoială, dar că e divergent ideii de acțiune în ordine practică, cine ar putea susține? „Știința fizicii, socotea Gheorghe Șincai, lucrează ca oamenii să fie odihniți, pentru că mîntuie pe fiștecarele de frica cea fără de lipsă în care din neștiință au căzut și-i dă deplinită învingere asupra rătăcirii ceii păguboasă prin care mii de oameni se țin în clește“. În consecință, eliberați de „boscoane“, oamenii vor ști mai bine cum să-și lucreze „țarinile“ și ce trebuie să facă atunci „cînd fiștecarele se îmbolnăvește...“ (*Învățătură firească...*, p. 68, 67).

Luminist, dar care trece luminismul în democratismul revoluționar (faptul însuși este semnificativ), Bălcescu, la rîndul său, cînd recenza cartea unui rousseauist minor (Lucien Aimé-Martin), tradusă și publicată la Iași în 1844 de pictorul Negulici, sub titlul *Educația mumelor de familie sau civilisația neamului omenesc prin femei*, căutînd să desprindă ceea ce e mai „vrednic de însemnat“, între altele, se oprea la o afirmație de tot revelatoare: „Revoluția ce se lucrează este nebiruită, este marea lege a naturii care duce neamul omenesc către progres“ (*Filosofie soțială*, în *Opere alese*, I, p. 130).

Explicație a lumii și a omului pentru omul însuși, umanismul luminist era și un angajament politic (poate, în primul rînd). O „mărturie“, depărtată în timp și în spațiu, cum e aceea a filosofului mexican, din vremea noastră, Leopóldo Zea, este, în felul său, încă mai doveditoare: „Luminismul, care contribuie la înfrîngerea tiraniei în Europa, s-a dovedit util în a justifica înlăturarea despotismului latino-american“ (*America, o conștiință*, p. 164).

Un precursor al luminismului englez, cum e socotit *Thomas Hobbes*, nu poate fi desprins de revoluția burgheză din 1648; *Leviathan*-ul, cartea sa cea mai reprezentativă, este tipărită în 1651, dar exprimă starea de spirit prerevoluționară și revoluționară apoi. Oamenii care sînt egali de la natură, condiția umană identificată în *concurență, neîncredere* și *glorie*, ideea contractului social, chiar dacă numai între „supuși“, iar nu între aceș-

tia și „suveran“, justificarea libertății, mai cu seamă aceasta, îl plasează pe Hobbes în zona fierbinte a prefacerilor revoluționare. Cu deosebire, justificarea omului ca libertate, pentru că, deși suveranul nu este parte „contractantă“, ca la Rousseau, „supușii“ au dreptul de a hotărî cînd obligațiile lor față de acela încetează : „Obligația supușilor față de suveran durează numai atîta timp cît durează puterea prin care el este în stare să-i protejeze, și nu mai mult. Căci dreptul pe care-l au oamenii de la natură de a se proteja atunci cînd nimeni altul nu poate să-i protejeze, nu are a-l anula nici un contract“ *(Leviathan,* II, 21).

Lucru al lumii ca toate „corpurile naturale“, omul ar fi singurul în stare să se asume, re-creîndu-se ca societate (stat). De aici vine și supunerea prin contract, dar tot de aici și libertatea sa. Dacă nu și-ar da legi și nu s-ar organiza „într-o putere comună“, ar trăi „în așa-numita stare de război care este războiul fiecăruia contra fiecăruia“. Dar dacă, dimpotrivă, s-ar supune necondiționat, ar urma să abdice de la rațiune, mai înainte de a renunța la libertate, căci aceasta, pentru om, e „să facă tot ceea ce propria-i rațiune consideră că e în folosul său“ *(Ibidem,* I, 13 ;. II, 25).

Subiect și agent al istoriei sale, omul, deci, este ființă care se autodetermină. De aceea, ca individ el este mai înaintea sistemului.

Mai vechea raportare, încă aristotelică, între societate (anterioară, în sens logic) și indivizi (după) este răsturnată.

Faptul, ca atare, aduce cu sine numeroase dificultăți în explicația omului. „Mai înaintea“ societății (la Hobbes, cu tentă nu numai logică, ci și ușor temporală), ce mai era, ce mai putea să însemne *acest corp* ca umanitate ? Și cum se va fi descoperit nevoia de viață socială ?

Un „nominalism“ stînjenitor ia locul „universalismului“ aristotelic și, în epocă, raționalist-cartezian.

Dar opțiunea lui Hobbes se echilibrează prin cealaltă, contrară, ca și aceasta la rîndul ei. Limitîndu-se reciproc, se verifică una prin alta și, reflectîndu-se, își constată complementaritatea.

Pe de o parte, deci, „nominalismul“ cu aplicație la viața umană, fie și într-un mod negativ, trimite către o viziune integralistă. Pe de altă parte, în pofida difi-

cultăților sale de construcție, în epocă, răspundea mai direct unor programe politice.

Punînd filosofia omului în termen de punct de plecare pentru o filosofie politică, Hobbes o reconstruia pe cea dintîi, teleologic, după trebuințele celei din urmă. De aici și impresia de intervertire : ontologia umanului care trebuie să explice acțiunea este modelată după ceea ce s-ar putea numi, aristotelic, cauza finală. Căci, în relația aceasta, politicul nu este efect, ci cauză finală, ca în exemplul, care face cît o demonstrație, dat de Stagirit : sănătatea este o cauză a plimbării.

Descartes se fixase în zona ontologicului, a *ființei în sine,* dar pierduse *existența* care, așa fiind, o exprimă pe aceea.

Nevoia de sinteză venea și dintr-o parte și din alta ; o „simțim" la Descartes, o „simțim" la Hobbes, îi răspundea Pascal, o redescoperă Montesquieu și Rousseau, Vico și Bălcescu, Holbach și Diderot, Kant și Hegel, pînă în pragul contemporaneității.

Modalitățile, ca niște „experimente", sînt diferite, în funcție de timp și de loc, de perspectivă și de situare într-un cîmp luminist bine determinat sau în altul post-luminist (Holbach, Diderot, Bălcescu, Kant, Hegel, Feuerbach).

Montesquieu (1689—1755) ia ca postulat „anterioritatea" societății, descurajînd orice încercare asupra originilor ei : „Asta mi se pare ridicol. Dacă oamenii n-ar forma o societate, dacă ar fugi unii de alții, ar trebui să cauți cauza și să afli de ce stau despărțiți". Or, „ei se nasc cu toții legați unii de alții" *(Scrisori persane,* XCV). În alte cuvinte, ar urma să ne situăm în afara ei, cînd societatea nu poate fi explicată decît prin sine. Trebuie să ne raportăm la ea ca la un sistem constituit și numai într-o a doua mișcare să „coborîm" către„ începuturile" ei, dar în ordine logică, și nu temporal-evoluționistă. Aceasta vrea să spună că spre ceea ce îi este determinant-constitutivă.

„Înaintînd" către ea, am avea de ales între ipoteza unei stări preumane a oamenilor înșiși și cea a trecerii treptate de la natură la umanitate. Dar și într-un caz și în altul, momentul de „tăietură" ontologică, așa cum

se spune azi, ar fi împins mai încolo și, oricîte eforturile, acesta ar rămîne încă neexplicat.

Hobbes, care pornea de la prima ipoteză, „nu băga de seamă că le atribuie oamenilor dinaintea constituirii societăților ceea ce nu poate apărea la ei decît după această constituire..." *(Spiritul legilor,* I, 2). Însă, pentru o percepție exactă, trebuie să pornim de la acele „legi" care într-adevăr „premerg", dar sînt mai înainte numai pentru că „derivă din structura ființei noastre".

Autorul *Leviathan*-ului identifica prima „lege" în „dorința de subjugare" reciprocă, ceea ce presupune atîția alți factori, încît este evident că „nu pe ea va fi avut-o mai întîi omul". Numai această întîmpinare : dacă în prima lor stare se atacau unii pe alții, de ce oamenii, oameni fiind, erau despărțiți ? și ar fi de-ajuns pentru a ne îndoi de valoarea explicației. Care era, deci, cauza ? Înseamnă că *se știau* unii față cu alții în pericol, dovadă, spunea Hobbes, că umblau „mereu înarmați". Numai că, „în starea de natură", omul avea mai curînd facultatea de a cunoaște decît cunoștințe. Or, acestea vin după, firește, în aceeași ordine logică.

Trecînd mai în față „starea de război" înseamnă să plecăm de la *cunoștințe,* iar nu de la *facultatea de a cunoaște.* Dar nu cumva, mai înainte de a ști ceea ce îi desparte, în virtutea simțului „de conservare", omul se va fi perceput mai curînd „fiecare inferior în raport cu ceilalți ?" Iar așa stînd lucrurile, nu starea de *„pace"* (de presupunere reciprocă) va fi fost „prima lege naturală" ? Și nu, în urmarea acesteia, care relevă „simțămîntul slăbiciunii", iar nu pe cel al puterii; ulterior se adăuga altul, „al trebuințelor" ? Și atunci „tendința omului de a-și procura hrana" n-ar fi „a doua lege naturală" ?

Mai mult, de vreme ce „teama lor e reciprocă", n-ar simți „mai curînd imboldul de a se apropia unii de alții" decît pe acela de a se împotrivi ? Dacă da, iar „plăcerea pe care orice animal o simte la apropierea animalelor din aceeași specie" este o confirmare, atunci „plăcerea", încîntarea pe care cele două sexe o produc unul asupra celuilalt" și „rugămintea firească pe care și-o fac mereu unul altuia" ar constitui „cea de a treia lege naturală".

În fine, pentru că oamenii nu sînt numai „simțire", ei ajung să aibă și „cunoștințe" („legătură care nu există între celelalte animale"), ei au „un nou motiv să se unească", anume „dorința de a trăi în societate", o do-

rință irepresibilă, fiind ea însăși „o lege naturală“, cea de a patra *(Ibidem)*.

Discutabile, toate acestea, nu încape îndoială, ele însele cad, fie și în parte, în același „păcat“ al intercondiționării (cercului vicios) pe care Montesquieu îl reproșa lui Hobbes. Ascendentul său stă însă în presupunerea societății ca un dat, și aceasta într-o descriere de tip ontologic. De aici, în decurgere firească, și un concept al istoricității cu mult mai posibil ca adevăr decît cel cu care lucra Hobbes.

Filosoful englez împingea istoricitatea mult prea înapoi, trecînd-o, de fapt, mai înaintea societății constituite sau a ființei noastre ca societate. Montesquieu o presupune ca devenire *înlăuntrul* societății. În consecință, ființa umană nu devine societate, ci în societate, ori ca societate. Deosebirea nu este de nuanță, ci esențială, degajînd „o problemă de metodă“, anume că „faptele omenești trebuie să se explice omenește“ (V. L. Saulnier, *Literatura franceză*, II, p. 46).

Principiul, ca atare, era aplicat și de Hobbes, însă nu metodic și, de aceea, cu discontinuități și căderi din el. Nici Montesquieu nu este întotdeauna consecvent ; numai hipertrofierea influenței *climei* asupra mersului istoriei și este de-ajuns pentru a ilustra abaterea de la metodă. Deși, să recunoaștem, *clima* este împinsă prea în față numai în ordinea unui determinism în „decupajul“ social deja săvîrșit. Ea, deci, nu este socotită ca factor concurent în explicația omului ca societate. Totuși, *clima* este pusă într-o condiție cu mult deasupra valorii ei în ierarhia factorilor care determină și influențează istoria. Exagerată în importanță, ea (și, în genere, mediul natural) nu provoacă o deturnare a explicației istorice de la logica sa, de la adevărul său, nu numai pentru că influențează în mod real viața umană, dar și întrucît Montesquieu îi limita sau îi modera „determinismul“ și prin alți factori : moravurile, comerțul, comportamentul demografic și religia. O „geografie“, cînd este atentă „la datele umane“, reprezintă, totuși, „investigarea unei anumite istorii“ (Fernand Braudel, *Mediterana...*, 1, p. 56).

În scrierea unei istorii determinate, a Romei antice *(Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734), Montesquieu pare mult mai dispus să nuanțeze decît să aplice „dogmatic“ principiile teoretice-metodologice din *Spiritul legilor*. Ideea însăși,

a cercetării cauzelor măririi și decadenței, prin dialecticitatea ei genuină, impunea înmlădieri considerabile.

Expresie a modernității în comprehensiunea istoriei (ea vine încă din ceea ce s-ar putea numi conștiința clasică, europeană, Dimitrie Cantemir scriind cam între 1714 și 1716 o *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae — Creșterea și descreșterea curții otomane*), ideea, deci, nu ține doar și nu în primul rînd de programul unei „propagande filosofice" luministe, așa cum va fi fost percepută în epocă (Cf. Saulnier, *op. cit.*, p. 46). Una însă de aplicare și de verificare, de corectare, chiar, a principiilor unei filosofii a istoriei, cu incontestabile șanse de adevăr, da.

Luminiștii, de altfel, puneau istoria „în centrul științelor omului" (observația aparține lui Chaunu), fie pornind de la ea, fie ajungînd la ea, pentru că le oferea nu numai cheia unei mai exacte înțelegeri a naturii umane, dar le părea a fi, totodată, și un mijloc, poate esențial, de luare de cunoștință în vederea reconstrucției umanului.

„Istoria a trebuit să fie reabilitată" pentru că omul trebuia reabilitat (Pierre Chaunu, *op. cit.*, p. 380).

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) nu este un istoric, nici chiar filosof al istoriei care vine, așa-zicînd, dinspre istorie. Dar cine face, la rigoare, cel puțin în înțelesul de azi ? Că începe o „reabilitare" a sa, nu încape îndoială, dar, orice s-ar spune, Montesquieu și Voltaire o fac din perspectivă filosofică ; Bossuet mai înainte, apoi Louis Thomassin și Bernard Lamy, în orizont ecleziastic, iar Jean de Lannoy, Du Cange, Adrian Bailet, benedictinii „de sub patronajul sfîntului Maur" întreprind „o istorie erudită, critică și savantă", totuși, a bisericii (Pierre Chaunu, *op. cit.*, p. 380 și urm.).

Și cine face o filosofie a istoriei venind mai mult dinspre istorie decît dinspre filosofie ?

Pe Rousseau îl nemulțumește și una și cealaltă, și filosofia istoriei și istoria adică, deși nu în concept generic : „Istoria... este defectuoasă prin aceea că nu înregistrează decît faptele sensibile și însemnate care se pot fixa prin nume, locuri, date ; dar cauzele încete și progresive ale acestor fapte... rămîn întotdeauna necunoscute". „În această direcție", evenimențialistă, cum se spune azi, istoria se va fi îndreptat nu numai datorită

istoricilor, ci și filosofilor, într-atît aflați sub „tirania sistemelor", încît „nici unul nu caută să vadă lucrurile cum sînt, ci cum se potrivesc cu sistemul lor".

Așa s-ar explica faptul că „toate istoriile încep de acolo de unde ar trebui să sfîrșească. Avem o istorie foarte exactă o popoarelor care se distrug; ne lipsește însă cea a popoarelor care se dezvoltă" (*Émile*, p. 224, 222).

Nemulțumit deopotrivă de istorie și de filosofia istoriei, în genere de întreaga explicație a omului ca individ și societate, mai cu seamă din epocă, Rousseau vrea o reformă atotcuprinzătoare și radicală.

S-ar putea spune că în critica sa este prea subiectiv, lăsînd adesea urmările s-o ia înaintea judecății cumpănite. Dincolo însă de toate acestea, dincolo de jocul pasiunilor, într-un spațiu „alb" al criticii metodice, Rousseau se înscrie în linia care unește pe Descartes cu Kant. De altminteri, acesta din urmă, nu prea dispus la entuziasme, va fi fost încîntat de *Emile* și de *Contractul social*, dar cu siguranță că nu prin partea lor de construcție sau, oricum, nu în primul rînd prin ea. Presupoziției rousseauiste: „totul este bun cînd iese din mîinile Creatorului; totul degenerează în mîinile omului", ca și inversei, Kant avea să-i aducă ori să le aducă obiecții de principiu.

Omul e bun de la natură, omul e rău de la natură, „e foarte posibil ca filosofii să se fi înșelat în ambele opinii". Și atunci nu cumva este „un termen mijlociu?" „Nu e oare cu putință ca omul să nu fie nici bun, nici rău", ci și „bun și rău, laolaltă, bun sub un aspect, rău sub altul?".

Dacă spunem că e rău, nu conchidem „a priori, pornind de la unele fapte rele" și tot astfel dacă îl socotim numai bun? (*Religia în limitele rațiunii*, p. 14).

Așa stînd lucrurile, nu este exclus ca entuziasmul să-i fi fost produs de ceea ce s-ar putea numi criticismul metodic rousseauist. Prin urmare, nu neapărat de critica interpretărilor (istorice și filosofice), nici de ceea ce Rousseau însuși punea în loc, ci de îndreptarea lui către fundamente, mai exact, către acel „termen mijlociu" aflat dincolo de orice determinație, în regim de cunoștință.

Ce-i drept, Rousseau va fi optat pentru o interpretare, dar aceasta contează mai puțin față cu intenția sa

„de a merge cu studiul pînă la starea de natură“, adică pînă la un indeterminat cu valoare ontologică.

„Filosofii, constata el, au simțit necesitatea“ de a coborî pînă la treapta zero, numai că s-ar fi oprit dincoace de ea. Astfel că unii o vor fi identificat cu „noțiunea de drept și nedrept“, alții în „dreptul natural“. S-a mai admis „că la început cei mai tari s-au făcut stăpîni pe cei mai slabi și că astfel a apărut guvernămîntul, fără să se gîndească la timpul care a trebuit să treacă pînă cînd oamenii să poată pricepe înțelesul cuvintelor autoritate și guvernămînt“, ori s-a vorbit „despre nevoie, lăcomie, asuprire, dorință și orgoliu“, transpunînd însă „în starea de natură idei pe care ei le dobîndiseră în societate“.

Toți, pe scurt, „vorbeau despre omul sălbatic, dar zugrăveau omul civilizat“. De aceea trebuie „să începem prin a îndepărta toate faptele“ de interpretare și să ne situăm în orizontul „omului în general“ sau al speciei „în embrionul ei primar“ (*Discurs asupra inegalității*, p. 76, 77, 78).

Seria „interpretărilor“, în consecință, trebuie pusă în retragere. Operațiunea, nu doar de critică a lor ca atare, se dovedește profitabilă în ordinea dezvăluirii unui alt nivel, mai profund, poate mai apropiat de natura umană însăși, dacă nu chiar în identitate cu ea (sau identitatea ei).

Orice animal (și din acest punct de vedere și omul), nu este, fie și la o primă aproximare, „decît o mașină ingenioasă, căreia natura i-a dat simțuri pentru a se pune în mișcare — întocmai ca un ceasornic care s-ar întoarce singur — și pentru a se apăra pînă la un anumit punct de tot ceea ce tinde să-l distrugă sau să-l tulbure“. Numai că, în timp ce la animale „natura singură face totul“, „omul ia parte și el la acțiunile sale în calitate de factor liber“.

Ar fi, deci, lesnicios să ne punem în termen de mecanism, cu atît mai mult cu cît sîntem, orice s-ar spune, un mecanism. Însă „în puterea de a voi sau de a alege și în sentimentul acestei puteri nu găsim decît acte pur spirituale, care nu pot fi defel explicate prin legile mecanicii“.

Fiind în măsură să alegem în altă condiție decît în cea a animalului (care și el este în stare să opteze, altminteri „un porumbel ar muri de foame în fața unei farfurii pline cu cea mai gustoasă carne și o pisică în

fața unei grămezi de fructe sau de grăunțe"), noi înseamnă că sîntem altceva și altcum. Mai întîi, pentru că alegem în cunoștință de cauză, apoi datorită „perfectibilității".

Nu este de ajuns să ne definim ca ființă care consimte sau rezistă, întrucît, în deosebire de animale, alegem în cunoștință de cauză și avem conștiința actului, dar mai cu seamă pe aceea a noastră ca libertate.

Altminteri, am rămîne mereu egali cu noi înșine, așa cum „animalul rămîne totdeauna cu instinctul său". Or, pentru că „rezistăm" sau „consimțim" știind c-o facem, ne-am depăși mereu, ca indivizi și ca specie.

Dar dacă „perfectibilitatea" este ulterioară în ordine analitică (la ea ajungînd după constatarea faptului conștiință și a faptului libertate), în cealaltă, a realului, primează. Ontologic, mai înainte de a fi intelect și libertate, sîntem ființe cu „facultatea de a se perfecționa". Pentru că dispunerea este ontologică, cele trei date sînt în egală măsură constitutive, ceea ce înseamnă că nici una nu poate sta în absența celorlalte. Perfectibilitatea însă ar ține de o zonă mai profundă a naturii noastre, dînd seamă, în măsură sporită, de jocul pasiunilor, prin care, în funcție de nevoi, am înainta pe verticală, adică am converti istoria naturală în istoria umană. La limită, ea, și prin ea intelectul și condiția de „factor liber", ne-ar dezvălui ca sociabilitate, fără de care „progresul" ar cădea din sens : „Ce progres ar putea face omenirea... și pînă la ce punct ar putea să se perfecționeze și să se lumineze reciproc niște oameni care, fără să aibă locuință stabilă și fără să aibă vreodată nevoie unul de altul, s-ar întîlni, poate, abia de două ori în viața lor fără să se cunoască și fără să-și vorbească ?" Ce am mai fi ca libertate, ce și ca intelect, ce, în fine, ca limbaj ?

Să presupunem „un om sălbatic atît de priceput în meșteșugul gîndirii", încît să poată descoperi singur „cele mai sublime adevăruri". Fără să le comunice, „ce folos ar avea specia din toată această metafizică ce nu s-ar putea transmite și care ar pieri odată cu individul care a inventat-o ?". „Limbile", la rîndul lor, nu vor fi avut cum să se nască, decît admițînd relațiile elementare „dintre tați, mame și copii". Altfel, bănuind, adică, o existență solitară, cum oamenii și-ar fi dat seama că au nevoie să comunice ? Dacă „n-aveau nici o comuni-

care între ei, nu aveau nevoie de așa ceva“ *(Ibidem,* p. 87—89, 93, 94).

Necesară în explicația omului, ea, tocmai pentru că presupune intersubiectivitatea, n-ar fi ireductibilă. În consecință, trebuie să trecem dincolo de ea, în zona termenilor care o susțin, adică a oamenilor în pura lor identitate individuală.

Așadar, dacă e „să scormonim la rădăcină“, întrucît datul prim trebuie să fie ireductibil și indeterminat, acesta nu ar putea fi decît acel termen care îndeplinește toate condițiile subiectului (de a sta sub), adică omul în individualitatea (în in-divizibilitatea) sa. În orice altă descriere, chiar centrată în individual, dar într-unul definit prin starea de inegalitate, se va porni de la un dat ulterior sau, în orice caz, nu de la ceea ce nu mai trebuie explicat prin altceva anterior.

În aparență, *omul ca inegalitate* ar avea toate șansele de instituire în termen prim, de îndată ce înzestrarea fizică este diferită de la un exemplar la altul. Însă, fie și naturală, „inegalitatea este departe de a avea atîta realitate și influență pe cît se pretinde“. La rigoare, „deosebirile ce-i disting pe oameni, multe care sînt numai rezultatul deprinderii și al diferitelor feluri de viață adoptate de oameni în societate“, trec drept naturale printr-o substituire nepermisă *(Ibidem,* p. 113).

Apoi, deși cu particularități fizice distincte, acestea nu trec mai înaintea umanității noastre. Multe ne despart în ordine naturală, dar ceea ce ne individualizează, deci ceea ce ne dă identitate este umanul. În cazul contrar, vrea, parcă, să spună Rousseau, ar trebui să ne situăm „dincolo“ de marea tăietură ontologică dintre natură și umanitate, pe cînd, pentru a ne înțelege, este nevoie să ne situăm „dincoace“, adică în orizontul ființei noastre. Plasîndu-ne „dincolo“, oricît ne-am apropia de momentul „tăieturii“, niciodată nu vom reuși să trecem „dincoace“.

Or, dacă sîntem și natură, și sîntem, aceasta este integrată umanului și deci este umanizată ea însăși. În urmare, inegalitatea fizică poate condiționa, nu însă determina. Iar cît o privește pe cea propriu umană, vine ca o determinație ulterioară, ținînd de sistemele de relații individuale și sociale, iar nu, zicînd după Rousseau, de esența umană. Antropologic, și acesta este punctul de

vedere rousseauist, oamenii sînt egali întrucît sînt oameni. „O substanță particulară, om, prevenea încă Aristotel, nu poate fi mai mult ori mai puțin om, nici față de sine, nici față de un alt om“ *(Categorii,* 5, 3 b).

Egali, deci, sub specie generică, prin chiar această condiție și din aceeași perspectivă ontologică, oamenii sînt însă sistem al relațiilor umane. Căci individualitatea umană, deși termen ireductibil, este ea însăși sistemul de relații și nu doar suport al acestora. Într-o descriere de tip antropologic, individualul ca universalitate vrea să însemne individualul ca societate, deci ca întreg structurat și nu ca entitate simplă, analogic, cam ca atomul democritian. Presupunîndu-l ca o singularitate abstractă, ce ar mai fi el față cu sistemul de relații în care intră, ce și acesta în raport cu ființa individuală, decît termeni care nu se leagă în mod esențial ?

În disputa : omul înaintea societății, societatea anterioară individului, prelungită pînă în timpul său, autorul *Discursului asupra inegalității* se situează de partea primei ipoteze.

Poziție abstractă, s-ar putea zice, și întrucîtva cu îndreptățire, Rousseau punînd în *anterioritate,* fie și un ușor, dar oricum nepermis sens temporal.

În principiu însă, opțiunea era de tot posibilă ca adevăr fiind punctul de vedere al antropologiei. Lui Rousseau, de aceea, i s-ar putea reproșa numai tranșarea prea categorică între o ipoteză și alta, iar nu îndreptarea către prima.

Întrucîtva exclusivist, cînd va fi trebuit să justifice omul ca societate, o va fi făcut introducînd succesiunea. Or, chiar și în epocă, o demonstra Diderot, este necesară concomitența, căci, numai astfel putem admite că „oamenii sînt făcuți să trăiască în societate“. Între acest „principiu, al sociabilității“, și ipoteza antropologică a egalității („Egalitatea de natură între oameni este un principiu care nu trebuie pierdut din vedere niciodată“), excluziunea nu este posibilă decît dintr-o perspectivă abstractă. Altfel, însă, ele sînt complementare (Diderot, *Societé,* în *Chefs-d'oeuvre,* I, p. 145, 149).

Or, Rousseau apasă mai mult pe antropologie, poate și în urmarea tipului de „lectură“, a aplicării „grilei“, dar și a unui teleologism politic : „Omul s-a născut liber, dar peste tot e în lanțuri“ *(Contractul social,* p. 82).

Egali și liberi prin condiție, oamenii vor fi căzut din starea lor originară prin societate. Situație paradoxală, pentru că necesară și hotărîtoare în raport cu realitatea ființei noastre, viața socială, o cădere din condiția primă, era, totuși, necesară și, deci, definitorie.

Ireductibil la starea naturală a animalelor, omul, socotea Rousseau, ar fi societate prin condiția sa. Cum aceasta, originar, este ea însăși naturală, dar în formă umană, „cea mai veche dintre toate societățile“ și „primul model al societăților politice“ e familia *(Contractul social*, p. 84, 85). Cum însă tatăl trece tot mai mult în condiție, așa-zicînd, politică, întrucît legăturile familiale nu sînt numai naturale, ci și „prin convenție“, și cum, mai cu seamă datorită unor varii factori (înmulțirea oamenilor, sporirea greutăților, deosebirile dintre „terenuri, climate și anotimpuri“) începe să-și facă loc inegalitatea, în mod firesc apare și conștiința faptului, deocamdată numai ca „o prevedere mecanică ce arată mijloacele cele mai necesare pentru asigurarea vieții“. „Iată cum au ajuns oamenii să dobîndească pe nesimțite unele idei elementare despre angajamente reciproce“.

Cu apariția proprietății (cînd „primul om care, împrejmuind un teren, s-a încumetat să spună că *acesta este al meu“)*, inegalitatea s-a accentuat și *guvernămîntul* capătă „formă constantă și regulată“, devenind tot mai agresiv și mai antisocial, prin împărțirea societății în supuși și tirani. „Aceasta este treapta extremă a inegalității“, cînd „supușii“ nu mai au „altă lege decît voința stăpînului, și nici stăpînul altă lege decît pasiunile sale“ *(Contractul social*, p. 84 ; *Discurs...*, p. 118, 120 159).

De aici posibilă restaurarea egalității primare (a sa ca natură), tot de aici ar decurge și punerea „pactului social“, deci a formei de organizare și guvernare, aceasta fiind o „convenție“ sau un „contract“, în concordanță cu principiul său : „A găsi o formă de asociație, care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și în cadrul căreia, fiecare dintre ei, unindu-se cu toții, să nu asculte totuși decît de el însuși și să rămînă tot atît de liber ca și mai înainte“ *(Contractul social*, p. 99).

Măsurînd valoarea umană a tuturor tipurilor istorice de organizare și guvernare și condiționînd reala emancipare socială, principiul contractului social era pus în termenii universalității și necesității. Numai că aceștia nu li se atașau perfect, ideea contractualistă neputînd avea universalitatea și necesitatea revendicate.

Cu incontestabilă capacitate critică și reglatoare („singură voința generală poate să îndrume forțele statului potrivit scopului instituirii ei, care este binele comun", de aceea, „suveranul nu este decît o ființă colectivă"), contractualismul în concept rousseauist va fi participat în mod esențial la constituirea unei pedagogii luministe a revoluției (*Ibidem*, p. 114). El este o teorie și o legitimare a libertății și egalității, așa cum acestea aveau să fie înscrise în *Declarația drepturilor omului*, adoptată de Adunarea Generală Constituantă în 26 august 1789 : „Oamenii se nasc și rămîn liberi și egali în drepturi" (art. *1*).

Cu finalitate politică revoluționară, prin aceasta, contractualismul rousseauist căpăta atestat de adevăr. Fie și numai pentru atît, de aceea, identificarea *Contractului social* cu „o operă idealistă și utopică" (J. L. Lecerle) este devalorizantă (*Introducere* la *Contractul social*, p. 51).

Utopică, poate, printr-un profetism ușor anistoric, ideea rousseauistă pare, totuși deschisă la real, dacă este privită ca un proiect al emancipării umane.

Cît o privește, explicația restrictiv autonomistă este lesne recognoscibilă în contractualism. Ca Althusius sau Grotius, ca Hobbes ori ca Locke, între moderni, Rousseau oprește determinismul social-politic la un fapt ulterior, anume la *convenție* („din moment ce nici un om nu are autoritate naturală asupra semenului său și de vreme ce forța nu dă naștere unui drept, rezultă că baza oricărei autorități legitime printre oameni nu poate fi decît convenția") și la un abstract legiuitor care ar trebui „să ia omului forțele lui proprii și să-i dea, în schimb, altele, străine, de care să nu se poată folosi decît cu ajutorul altora".

De unde și cum, însă, „această inteligență superioară" ? Un asemenea legiuitor n-ar fi mai degrabă zeu decît om ? Și, pentru că explicația convenției prin opera legiuitorului luminat întîmpină mari dificultăți, „n-ar trebui zei ca să dea legi oamenilor ?"

Dificultățile sînt mari, le recunoaște Rousseau însuși, nu însă retoric, ci spre a le face cît mai puțin frenatorii. Presupunînd un legiuitor luminat, pentru că nu este zeu, pentru că nu se poate situa dincolo de „firea noastră omenească" și, totuși, „s-o cunoască în mod profund", este nevoie ca viața umană însăși să-i dezvăluie ceea ce urmează să facă. În consecință, legiuitorul este cel mult „o inteligență superioară", dar nu inventatorul în absolut. Căci el intervine atunci cînd viața umană revelă faptul că „fiecare cetățean nu este nimic și nu poate nimic decît prin ceilalți, iar forța cîștigată de întreg va fi egală sau superioară sumei forțelor naturale ale tuturor indivizilor" *(Contractul social,* p. 89, 139, 140). Acțiunea sa, prin urmare, este predeterminată ; el nu pare decît să ia seamă de logica și necesitatea istorică. „Primul act istoric", de aceea, nu stă în acest fapt al intervenției „legiuitorului" ca „inteligență superioară", ci în dialectica istoriei înseși. Sau, oricum, legiuitorul are rol hotărîtor numai în punerea în acord a unei stări de fapt cu una de drept.

Că multe rămîn neexplicate în continuare, este în afară de orice îndoială, însă prin relativizarea rolului și a poziției factorului agent în ordinea organizării politice urmează că altceva, dincolo de el, îi hotărăște opera.

Perspectiva antropologică, deși încă abstractă, termenul prim nefiind identificat, întru totul, în natura sa autentică, de unde și un anume „dualism" : individul uman și societatea, situarea în orizont antropologic, așadar, prin radicalismul ei, se dovedea benefică. Și aceasta, deopotrivă, pentru explicarea omului și pentru restructurarea lui sau, mai curînd, pentru o explicație în vederea refacerii unității „esenței" și a „transparenței". Căci, mascată, deși nu pierdută, „esența" trebuia adusă în „transparență (Jean Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle,* p. 25). Viața esențial umană trebuia să devină viață reală, ca societate civilă, cu punere în acord a civilizației moderne și „a esenței omului ca ființă născută liberă" (Al. Tănase, *Introducere în filosofia culturii,* p. 162).

Obsesia întoarcerii la origini, la „natură", ca esență umană, capătă, astfel, deplină îndreptățire și face din Rousseau, cel puțin în spațiul francez, conștiința luministă cea mai radicală. Acest „radicalism", de aceea, îl va fi atras pe Robespierre, ca și pe Kant, deși în „lec-

turi“ distincte. Revoluţionarul iacobin va fi ales deschiderea politică a filosofiei rousseauiste, în timp ce marele gînditor german, spiritul ei „criticist“, de aplicare la fundamente.

Dar, luminist el însuşi, fie şi în anumite limite temporale şi doctrinare, fie şi în acelea ale contextului german, *Kant* (1724—1804) se fixa într-o analitică a umanului, pentru o refacere a lui. Ce alt sens, bunăoară, ar putea să aibă definiţia luminismului ca „ieşire a omului din starea de minorat“ şi, în urmarea ei, acest alt imperativ : „folosirea publică a raţiunii trebuie să fie întotdeauna liberă“, numai astfel putîndu-se realiza „luminarea oamenilor“, adică emanciparea de „neputinţa de a se servi de propriul intelect“ fără a fi conduşi „de altcineva“ ? Ce şi, printr-o anume extindere a cîmpului său de semnificare, totuşi nedeturnantă, *critica,* adică „invitaţia adresată raţiunii ca să ia din nou asupra sa cea mai dificilă dintre toate sarcinile ei, aceea a cunoaşterii de sine, şi să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretenţiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările neîntemeiate, nu prin hotărîri arbitrare, ci prin legile ei eterne şi imuabile ? Ce, în fine, şi imperativul categoric : „acţionează ca şi cînd maxima acţiunii tale ar trebui să devină, prin voinţa ta, lege universală a naturii“ *(Ce este iluminismul,* în *op. cit.,* p. 425 ; *Critica raţiunii pure,* p. 13 ; *Întemeierea metafizicii moravurilor,* p. 39).

Critica, dar, deopotrivă a *raţiunii pure* şi a *raţiunii practice,* urma să fie o reîntemeiere a filosofiei omului (a acestuia în exerciţiul cunoaşterii, ca şi în acela al moralităţii), pentru om, ca scop. Şi aceasta prin chiar punctul său de plecare sau prin termenul de aplicaţie, prin raţiune adică : „Omul găseşte efectiv în sine o facultate prin care se distinge de toate celelalte lucruri, ba şi de sine însuşi, întrucît e afectat de lucruri, şi această facultate este *raţiunea (Întemeierea...,* p. 71).

Ca Rousseau, Kant vrea să instituie, critic, termenul prim, ireductibil, singurul în măsură să explice totul, fără ca, la rîndul său, să mai ceară să fie explicat. Altfel, se risca interconditionarea, evident, ruinătoare. Rousseau însă, punîndu-l în dublă determinaţie, logică şi istorică, substituind adesea istoricul logicului, apăsînd cînd pe un sens, cînd pe altul, sprijinindu-se pe unul pentru a-l explica pe celălalt şi nu întotdeauna în urmarea unei

dialectici necesare a raportării, îi lua, prin ambiguități apăsătoare, o bună parte din șanse.

Or, Kant alegea o singură perspectivă, aceea a ontologiei umanului, zicînd după Hegel — ca o logică. Istoricitatea este pusă „între paranteze“ pentru că mai înainte trebuia determinat termenul ireductibil printr-o analitică a structurilor în adîncime și nu într-o dispunere succesivă. Ceea ce este mai înainte în ordinea sistemului, s-ar putea spune, tot după Hegel, este mai înainte și în logica istoriei. Dar, dacă așa stau lucrurile, pentru o mai exactă înțelegere a istoricității, era nevoie de o „coborîre“ la fundamentele ființei umanului cu mijloacele metafizicii sau, mai în termeni kantieni, cu acelea ale *criticii rațiunii pure-practice*.

Întrucît ființa noastră aparține „pe de *o parte*, lumii sensibile“ și „este supusă legilor naturii“ și *„pe de alta*..., lumii inteligibile“ și, deci, „este supusă legilor care, independent de natură, sînt întemeiate nu empiric, ci rațional“, ea are „două puncte de vedere din care se poate privi pe sine însăși“.

Necesară, heteronomia (cercetarea omului, întrucît „se supune legilor naturii“) nu este și definitorie. Rămîne, de aceea, să ne îndreptăm către „partea rațională“ a cunoașterii și a reconstrucției noastre, adică, în alte cuvinte, către *metafizica moravurilor*.

Presupunînd „metafizica naturii“ în măsură să determine „legile voinței omului întrucît aceasta e afectată de natură“, dar și „partea empirică“ a cunoașterii omului („antropologia practică“), metafizica moravurilor „este neapărat necesară“ și, logic, din orizontul său, mai înaintea acelora, fiindcă „o lege, pentru a fi valabilă ca morală, ca bază, adică, a unei obligații, trebuie să cuprindă în sine necesitatea absolută“. „Fundamentul obligației“, deci, „nu trebuie căutat aici în natura omului, sau în circumstanțele externe în care este pus omul, ci a priori, exclusiv în conceptele rațiunii pure...“ *(Ibidem,* p. 71, 6—7).

Ireductibilă la natură, ființa noastră trebuie justificată în *autonomia* sa ontologică, ceea ce înseamnă că printr-o mișcare dublă, numită însă de un singur termen. Acesta e *libertatea,* care de-limitînd (sensul negativ) circumscrie (sensul afirmativ): „Căci independența de cauzele determinate ale lumii sensibile (independență pe

care rațiunea trebuie să și-o asigure totdeauna) e libertate". Cum însă „omul nu poate concepe cauzalitatea propriei voințe niciodată altfel decît sub Ideea libertății" (omul este ființă teleologică, scopul funcționînd cauzal), nu are a fi determinat în sine decît ca *rațiune (Ibidem,* p. 71—72).

Încă o dată, numele kantian al ființei umanului este restrictiv (abstract), însă din acest alt rațiocentrist pot fi degajate cîteva consecințe cu valoare formală (principii) în construcția ontologică.

Mai întîi că există două orizonturi ontologice, ambele legitime, și aceasta în contra aparenței. Kant, prin urmare, se aplică unei probleme dintre cele mai dificile : întrucît ființa în sine, ființa ca ființă, cum îi zicea Aristotel, este una, în decurgere firească, tot asemenea va fi și ontologia. Dar, cum aceasta este o reconstrucție a ființei, ea presupune termenul reconstructor, ceea ce n-ar fi posibil fără o justificare a lui în alt orizont ontologic. Ca simplă parte a ființei metafizice, ființa umanului n-ar fi decît *această* parte. Or, în acest caz, ontologia centrată în ființa ca ființă (metafizica) nu mai era posibilă. Pentru legitimarea sa, de aceea, este nevoie de întemeierea ca alt orizont ontologic a termenului care reconstruiește dar în așa fel încît operațiunea să nu aibă loc printr-o uzurpare ce s-ar întoarce, ruinător, asupră-și. Căci, instituită printr-un „decupaj" în ființa în sine, acesteia i s-ar fi luat o „parte", dar ființa umanului nu se punea în întreg.

În urmarea unei istorii care urcă de la antici (de la Parmenide, dintr-un punct de vedere, de la Socrate, din altul), Kant condiționa instituirea ontologiei umanului de justificarea autonomiei și de construcția autonomă.

Aceasta este a doua consecință. În fine, cea de-a treia, venind prin filtrul celor dinainte, cu sens centrifug, asigură, tocmai datorită întemeierii ca autonomă, deschiderea ontologiei umanului către celălalt orizont.

Paradoxal, ființa noastră își sporește autonomia pe măsură ce se deschide tot mai mult către lume. În orice altă ipoteză : ca ființă incomunicabilă ori deschisă ca natură și în forma naturii, rezultatul ar fi același, căderea din autonomia ontologică. Dar omul se construiește prin integrarea lumii, ca transfigurare umană a acesteia.

Dacă, în termeni kantieni, libertatea înseamnă independența față de „lumea sensibilă", fiind deschisă, omul este înaintarea în libertate. Chiar din univers kantian, *Hegel* (1770—1831) devine posibil, prin urmare, căci ontologic determinată ca libertate, tot asemenea ființa noastră se afirmă ca ființă istorică. Istoricitatea, deci, ține de ontologie ; mai înainte de a fi devenire, ea este. De aceea, cum ar zice Constantin Noica, istoria e „devenire întru ființă", sporire continuă în orizontul ontologic și, totodată, ca orizont ontologic. Altfel, oricum altfel, problema începutului își pierde sensul.

De unde, de cînd începe istoria, sînt întrebări restrictive, iar răspunsurile parțiale. Putem determina începutul unui comportament istoric, îl putem identifica și pe acela al popoarelor, pentru că fiecare stă într-o serie, fiecare este un început, *acesta*. Dar fiecare se cere explicat prin altceva, fiecare trimite „înapoi". Unde ne oprim ?

Din perspectiva unui istoricism derulat invers, două sînt pericolele (sau capcanele) : unul este acela al regresiunii la nesfîrșit, iar altul al pluralizării începutului. Or, și într-un caz și în celălalt, rezultatul este același.

Singura lor valoare stă în trimiterea către explicația contrară, a determinării *ontologice* a începutului.

Fie și numai pentru punerea în termeni de inteligibilitate a acestuia și filosofia istoriei (aceea care vine „dinspre" filosofie) nu pare a fi, orice s-ar spune, „cel mai mare dușman al istoriei" (J. Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, I, p. 45).

De altminteri, încă din Antichitate și înaintîndu-se chiar „dinspre" istorie, ontologicul va fi fost chemat să dea sens „începutului". Sallustius, bunăoară, un diletant în filosofie, dar cu atît mai probant, fiindcă nu i se poate reproșa un atașament „dogmatic", Sallustius, așadar, socotea ca punct de plecare configurația ființei umane însăși, faptul de a fi „corp" și „suflet". În consecință, „toate lucrurile și toate dorințele noastre" ar ține, „unele de firea trupului, altele de cea a spiritului".

„Suflet" și „corp", deopotrivă, am avea șansa de „a ne face la fel cu zeii", ori, din contră, nenorocul de a ne apropia „de fiare". Depinde de alegere, spunea Sallustius, într-un fel care ne face să ne gîndim la Pico della Mirandola.

Cînd s-a ales „puterea trupului", trecîndu-se peste faptul că „îndeletnicirile omenești" : „lucrarea pămîntului, navigația, construcțiile" sau virtuțile „își au sorgintea în puterea spiritului", „au dat năvală trîndăvia, bunul plac, trufia". Cînd, dimpotrivă, fapta omenească a fost pusă sub semnul spiritului, va fi triumfat „virtutea strălucitoare și veșnică" *(Conjurația lui Catilina,* 1, 2 ; 2, 7 ; 1, 4).

Aceasta este paradigma, nici originală, nici prea subtilă însă, dincolo de latura ei „narativă", operațională în înțelegerea ontologică a începutului în istorie.

Modernii (Montesquieu, Vico, Rousseau) sînt încă mai aproape de conceptul istoriei ca expansiune (sau convergență) ontologică, însă „ceasul" său astral avea să fie abia Hegel, cu *Fenomenologia spiritului* mai mult decît cu *Prelegerile de filosofie a istoriei.* Sau, cu *Fenomenologia,* pentru că din aceasta se trăgeau și *Prelegerile...*

Descriere a fenomenelor — în sens tradițional, la Hegel, fenomenologia stă ca expunere a evoluției conștiinței „de la prima sa opoziție nemijlocită cu obiectul pînă la știința abstractă", prin urmare ca o „deducție" a conceptului „științei pure" sau „absolute", adică a *adevărului* „tuturor modurilor conștiinței". De aceea, într-o primă determinație, este „concept... produs în cuprinsul însuși al logicii" *(Logica,* p. 30, 31).

Cum logica (logica hegeliană, se înțelege) este chiar ontologia, această accepție este fundamentală, fenomenologia aici funcționînd ca metodă (este metoda) în deducția ontologică. Așa fiind, ea poate să stea ca „logica însăși", de îndată ce „metoda nu este altceva decît structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate" *(Fenomenologia spiritului,* p. 33).

Cu toate acestea, fenomenologia ocupă, în sistemul hegelian, un loc care pare restrictiv, pentru că „determinarea" particulară a spiritului „în dezvoltarea conceptului său" aparține „filosofiei spiritului" ca a doua „treaptă", după antropologie și înaintea psihologiei, a „spiritului subiectiv" a acestuia „în idealitatea" sa, deci „ca spirit cunoscător".

Dacă *antropologia* i se aplică întrucît este „în sine sau nemijlocit" (ca „suflet" sau „spirit natural), avînd „punctul de plecare" în „sufletul determinat calitativ, legat de determinările sale naturale", iar *psihologia* „consideră spiritul ca atare, spiritul care în obiect se raportează

numai la sine însuși", *fenomenologia,* cu poziție intermediară, are a se aplica sufletului care „se ridică... prin negația corporalității sale, la identitatea ideală, pură, cu sine", a sufletului, deci care „devine conștiință, devine cu", care se pune „în fața «altului» său, pentru sine". Ea distinge conștiința ca „treaptă a reflecției, adică a raportării spiritului, a spiritului ca *fenomen* (Erscheinung), ia în seamă „raportarea infinită a spiritului la sine, dar ca *subiectivă,* ca *certitudine de sine însuși" (Filosofia spiritului,* p. 13, 37, 40, 202—203).

Sensurile, dacă nu se opun, diferă, și într-atîta, încît par să impună *două concepte* și *două construcții* ale fenomenologiei.

Numind, una, teoria generală a Ființei, și alta, ontologia umanului, *Logica* și *Filosofia spiritului* sînt în identitate, ca și în deosebire. În identitate, pentru că, numeric, dacă se poate spune așa, ontologia este una, iar în deosebire, în măsura în care, ca specificație, trebuie să fie a ființei în sine și a ființei noastre. Distincția nu vine doar „dinspre" cea de-a doua : ne-am putea bănui de o instituire ilegitimă (subiectivistă), ci este hotărîtă de prima, chiar.

Instituire a ființei în sine, ontologia presupune în mod necesar doi termeni : pe cel instituit și pe cel care instituie. De celălalt orizont, prin urmare, este nevoie din însăși perspectiva primului, căci ontologia, ca reconstrucție a ființei ca ființă, tocmai de aceea nu poate fi în absența subiectului.

Așa stînd lucrurile, de unde vine identitatea vine și deosebirea.

Concentrice, numai că unul, cel al „logicii" (al ontologiei), îl cuprinde pe celălalt, al „spiritului", cele două „cercuri" sînt chiar „dinspre" ființa în sine identice și diferite. Dar, așa fiind, ambele raportări se cer justificate printr-un „al treilea" termen, și acesta este „fenomenologia", datorită dublei sale funcționalități : de construcție în cîmpul logicii și, mișcare în decurgere firească, de autoconstrucție a „spiritului". În aceste limite, propedeutice, ontologia umanului se legitimează prin chiar actul instituirii „logicii". Dar și invers, „logica" se întemeiază întemeind.

„Citită" din punctul de vedere al ontologiei, fenomenologia pare „cheia" întregii construcții hegeliene. Scrisă mai înaintea *Științei logicii* și a *Enciclopediei, Fenome-*

nologia spiritului spune tot despre ceea ce Hegel „avea să facă el însuși mai tîrziu... de parcă își amintea de viitor", cum s-a spus că făceau „profeții" (Constantin Noica, *Povestiri despre om*, p. 250).

În cea de-a doua accepție, restrictivă, întrucît e aplicată spiritului „cunoscător", așa cum aceasta „se determină... concret la cunoaștere", fenomenologia reface „mișcarea dialectică pe care conștiința o exercită în ea însăși", de la „certitudinea sensibilă" la „adevărul fiintînd însuși pentru sine, care este rațiunea" (*Filosofia spiritului*, p. 37 ; *Fenomenologia...*, p. 56).

Identitate a subiectivității conceptului și a obiectivității lui, deci adevărul care este întregul, rațiunea face să coincidă în ea logica și filosofia spiritului ca reconstrucții (ontologii), sau le justifică astfel venind „dinspre" cea de-a doua. Dar prin faptul însuși al situării, ea afirmă existența a două orizonturi.

Fenomenologia cu rațiunea ca întreg, prin urmare, dă legitimitate și unuia și celuilalt numai întrucît le pune în identitate și deosebire. Ea este „cheia" (este metoda), pentru că unește separatele și separă unitatea. Dar ambele mișcări le face „dinspre" celălalt termen al ontologiei. „Împingerea" fenomenologiei în logică (în ontologia ca logică) ține astfel de ceea ce Hegel însuși numea „viclenia rațiunii".

În caz contrar, ființa în sine trebuia pusă ca termen *de cunoscut*, zicînd după Kant — cu mijloacele sensibilității și ale intelectului. Or, cu acestea, ea risca incognoscibilitatea. Ființa însă (*Ideea* la Hegel), ca lucrul în sine kantian, nu este *de cunoscut*, ci *de reconstruit*, ceea ce nu este posibil decît prin „împingerea" fenomenologiei în sinele ei. Astfel încît filosofia spiritului (ca ontologie a umanului) se delimitează (se construiește) ca asumare (prin reconstrucție) a ființei în sine. Altfel spus, în primul său gest, de delimitare, „spiritul" săvîrșește o identificare cu „ființa în sine" în forma deosebirii, căci o instituie. Prin aceasta însă „spiritul" însuși capătă „obiectivitate", deci își asumă ființa în sine, pentru a se pune pe sine.

Cît este „mijlocit", ca suflet în determinație natură, spiritul nu aparține fenomenologiei, nici chiar „logicii" (ca teorie a ființei), ci unei ontologii secundare (filosofiei naturii) centrată în *existență*.

Hegel provoacă ceea ce s-ar putea numi o „criză în obiect" : pune spiritul în determinație naturală, deci, îl

depărtează de ființa în sine, pentru a-l opune, apoi, ca termen ontologic distinct.

„Mod“ al lumii, omul nu aparține nemijlocit structurii ființei. Ca toate celelalte „făpturi ale naturii“, este natură el însuși. „Participarea la ființă e, deci, mediată. Altfel, ca determinație a ființei, paradoxal, nu se mai putea individualiza prin autodeterminare, rămînînd ceea ce sistemul îl făcea să fie. Noblețea lui, prin urmare, nu avea a-i fi dată, ci dobîndită. Mitul însuși, pentru a-l înălța, a trebuit să-l „coboare“ din starea edenică unde nu era el și nu putea fi. Paradisul îi oferea totul, în afară de umanitate.

Hegel ia ca punct de plecare determinația naturală a sufletului, deci îl fixează în regim de dependență pentru a-i justifica autonomizarea ca act propriu, de autoconstrucție. În alte cuvinte, ființa omului nu este un dat sau nu este, cît devine. Mai întîi, ca recunoaștere (ca instituire) a „istoriei“ ființei în sine și, prin aceasta, ca „istorie“ în orizontul său. Actul de instituire ontologică este, de aceea, și unul de autoinstituire. Certitudinea sensibilă cu care începe „interiorizarea spiritului“ este și afirmația „interiorizării obiectului“. Ea conține „ființa pură“, „ființa în genere“, „adevărul“ prim, dar „cel mai abstract și mai sărac“. Cu percepția, ființa trece din exterioritatea pură și abstractă, în *Acesta* care este pus ca „non-acesta“, printr-o „negare și o păstrare“, în același timp. Nemijlocirea, încă, se mai păstrează, pentru că *Acesta* încă este un „senzorial“, dar unul în forma universului. Astfel încît ființa însăși apare ca universal, mijlocindu-și devenirea prin ea însăși, adică prin „negativ“ (*Filosofia spiritului*, p. 219; *Fenomenologia...*, p. 59, 68). Deja „progresul în dezvoltarea conștiinței... ca o transformare a determinărilor obiectului ei“, dar o transformare a acestora prin „suspendarea“ singularității și a exteriorității, deci mecanismul instituirii ontologice și al autoinstituirii capătă contur. Cu intelectul, procesul, în dubla sa deschidere, se adîncește, pentru că de acuma obiectul este pus ca *fenomen*, ca *apariție*, iar „reflexia -în-sine a lui „ca altceva, *ceva* al său, dar „interior și universal, opus fenomenului, ființînd pentru sine“. Cu conștiința în sine și, apoteotic, cu rațiunea, „imaginea fenomenalului“ (ca imagine universală, dar statică) și fenomenalul însuși, ființa așa cum stă pentru intelect

sînt depășite în „adevărul conștiinței" : „eu am cunoștință de obiect, ca obiect al meu. S-ar părea însă că «subzistența» independentă, simplă, pentru conștiință este pierdută". De fapt însă „conștiința-de-sine este reflecția din ființa lumii senzoriale și percepute și este esențial întoacerea din alteritate ?" *(Fenomenologia...*, p. 215 ; p. 102).

Întrucît se recunoaște în obiect („în el eu am cunoștință de mine"), spiritul se determină ca libertate. El, dar, pentru a se institui, trebuie să-și însușească : „libertatea și rațiunea, care constau în aceea că eu mă înalț la forma eu = eu, că eu recunosc totul ca al meu, că eu iau orice obiect drept un membru în sistemul a ceea ce sînt, pe scurt, în aceea că, în una și aceeași conștiință eu am *eu* și *lumea*, în lume mă regăsesc pe mine însumi, și invers, în conștiința mea am ceea ce este, ceea ce are obiectivitate" *Filosofia spiritului*, p. 219).

Constituindu-se prin instituire, ontologic, spiritul se construiește după modelul ființei în sine. Două orizonturi ontologice (cel al ființei și cel al spiritului), ele nu au a fi decît prin ontologie. Altceva, ontologia umanului, formal, se supune acelorași reguli de construcție. Presupunînd că are altele, o separăm într-o ordine absolută, ceea ce înseamnă că ființa, numeric, nu mai este una. În consecință, ontologia n-ar mai fi posibilă nici într-un orizont, nici în altul.

Or, deși este ceva, ființa în sine nu ia umanului șansele ontologice, numai că acestuia ca *alt* sistem al ei.

Dar, deocamdată, se pune (și se răspunde doar la) o întrebare, adevărat că prima în ordinea importanței : anume, *dacă* e posibilă o ontologie a umanului. Rămîne (este deschisă) însă a doua : *Cum* este posibilă ?

Semnul distinctiv, „adevărul", chiar al ființei noastre este libertatea (ca autoconstrucție) : „esența spiritului este formal libertatea". Într-o primă determinație, conceptul acesteia ne-o evocă pe cea kantiană, fiind „negativitatea absolută", „rațiunea așa cum ea se separă, în forma pură" *(Filosofia spiritului*, p. 23, 238).

În cea de-a doua însă, mai profundă, ea este afirmație, adică o construcție de sine a ființei umanului. Cît se instituie ca *alt* sistem al Ideii (ființei metafizice), aceasta se pune ca o „istorie" formală, ceea ce înseamnă că abstractă. Or, în structurile instituite prin „participație".

ea trebuie să-și pună propriile sensuri. „Istoria“ prin „analogie“ ontologică pînă acuma, de acuma nivelul celei de-a doua descrieri, ea ne apare ca „istorie“ încărcată cu sensuri. Ceea ce se înlănțuia în „ritmul dialectic“ urmează a se desfășura „acum după întruchipările istoriei“ (Constantin Noica, *op. cit.*, p. 12).

Certitudinea sensibilă ne scoate din indistincția naturală dîndu-ne conștiința experienței noastre „ca experiență universală“ ; cu ea suprimăm, dar pentru a ne afirma, căci „mai curînd contrariul este experiență universală“. Spunem : „Ce e aici este un pom“, și așezăm sensibilul în fața conștiinței. L-am „suprimat“ o dată, dar abstract, adică fără mijlocire. De aici și „iluzia“ că „ființa lucrurilor“ stă pentru conștiință „ca adevăr absolut“. Dar cum și ce (sau cine) ne-o garantează ? Cît stăm în fața lucrurilor, de unde știm că *în fața lor* stăm ? De unde și că *acesta* în conștiință răspunde lui *acesta* dincolo de ea ?

Afirmația contrară „Aici nu este un pom, *ci* o casă“, prin negativitate ne descoperă mijlocirea. Trebuie, dar, să ajungem „la desperare“ în ce privește ființa lucrurilor sensibile.

Și animalele „desperă“ în fața lor, numai că ele „le apucă și le mănîncă“. Omul spune însă că *acesta* nu este ceva, ci altceva, „suprimă certitudinea obiectelor sensibile“, afirmate mai întîi în ea, prin alta care, mai departe de lucru, se determină ca experiență universală. Ca în „școala cea mai de jos a înțelepciunii“, zise Hegel, care ne învață „secretul mîncării pîinii și al băutului vinului“ : „mîncăm și bem adevărul lucrurilor sensibile“ și nu lucrurile, căci acestea sînt trecute în „experiența“ noastră, „sînt numite și gîndite“ (*Fenomenologia...*, p. 65, 66). Sau, ca în mentalitatea totemică, animalele „încetează de a mai fi numai, sau mai ales ființe temute, admirate sau rîvnite ; realitatea lor sensibilă lasă să se transpară noțiuni și relații...“, astfel încît „speciile naturale nu sînt alese pentru că sînt «bune de mîncat», ci pentru că sînt «bune a fi gîndite»“ (Claude Levi Strauss, *Totemismul azi*, p. 112).

Conștiința sensibilă, întrucît e conștiință, înseamnă deja mișcare către „universal“, pe care însă doar „îl semnalează“, semnalînd lucrurile și, prin aceasta, ca „nemijlociri“. Lucrurile, însă, sînt legate între ele, din ceva rezultă altceva. Or, aici, între ceva și altceva, sau de la

ceva la altceva stă universalul lor. Filosofia, ca nume generic, deocamdată, pentru explicație (sau discursivitate), se anunță de îndată ce „trebuie să ne ridicăm" de la ceea ce rămîne legat „de presupoziții" la „dovada *necesității absolute* a lucrurilor". Cu această *nevoie* însă, trecem, sîntem trecuți în determinația intelectului, pentru că ne-am constituit pentru „universalul necondiționat". Percepția îl „privea" din afară, intelectul dinlăuntru. Descoperim, astfel, forța și cauza ca exteriorizări ale unui interior necondiționat, „conexiunea internă" care este legea (fie că „se referă la natură exterioară, fie că se referă la ordinea etică a lumii") și aflăm ce este „interiorul" însuși : „transcendentul suprasensibil", dar unul care s-a constituit, provenind din fenomen ca „mijlocire a lui", deci esența lui. În consecință, suprasensibilul este „sensibilul și perceputul" ca întreg *(Filosofia spiritului,* p. 216 ; *Fenomenologia...,* p. 87).

Dar acest întreg, în forma intelectului, pentru conștiință este altceva decît conștiința, ceea ce înseamnă că, *în sine,* el stă pentru un *altul.* Conceptul obiectului este, încă, în obiect. Or, *a-fi-în-sine* și *a-fi-în-altul* trebuie să fie unul și același. Raportarea exterioară impune întregirea în același orizont al eului ca „relația însăși". Cu aceasta, „conștiința de sine" s-a afirmat deja, ea fiind *de-sine,* întrucît este *pentru-sine.*

Conceptul *Spiritului* este, de acuma, pus în pura lui esențialitate ; „ceea ce se va produce de aici înainte pentru conștiință este experiența a ceea ce este spiritul — această substanță absolută care, în deplină libertate și independență a opoziției sale, anume a unor conștiințe -de-sine diferite, ființînd pentru sine, este unitatea lor. Eu care este Noi ; Noi care sîntem Eu" *(Fenomenologia...,* p. 101, 102, 107).

Prin heteroraportare, dar în cîmp propriu, conștiința-de-sine care este universalitate, tocmai prin aceasta produce individualitatea. Ea se afirmă ca relație în universal, deci presupune universalul în aceasta. Universalul nu poate să stea decît ca relație, însă în același orizont. De aceea este relația individualelor lui. Dar ca relație el este al individualelor care sînt în alteritate. Fiecare este el însuși și, prin aceasta, altceva, ca în dialectica platonică a identicului și diferitului din *Sofistul.* Așa se face că relația dintre cel puțin două conștiințe (două individuale) este „astfel determinată încît ele se încearcă pe ele însele

și una pe alta, prin luptă pe viață și pe moarte". Ele trebuie „să intre în această luptă" căci trebuie „să ridice la adevăr certitudinea lor însăși de a fi pentru sine, față de alți și față de ele însele".

Aici stă șansa individului de a fi recunoscut ca *persoană*, deci de a „a risca" pentru celălalt cum celălalt „riscă" pentru el. Fiecare trăiește prin *altul*, fiecare trebuie să trăiască prin altul, pentru a trăi prin sine.

Se „suprimă" reciproc pentru a se afirmă reciproc, dacă fiecare vrea să iasă din unitatea simplă, abstractă. Dacă vrea să fie el însuși o relație și nu *termen* într-o relație. Fără să fie el însuși ceea ce este universalul, acesta n-ar fi decît o sumă, ca de lucruri. Or, individul, pentru a fi și a se recunoaște ca „imagine" a universalului, trebuie să fie o relație, relație ca acesta.

Acum însă, acesta, deci o conștiință de sine, se raportează la celălalt ca la o ființă-pentru-un-altul, ca la ceva „neindependent", și invers, pentru că ambii termeni sînt prinși în „jocul interschimbării". Dar, dinspre sine, fiecare este „stăpînul" și celălalt „sluga".

Presupunîndu-se, „stăpînul" și „sluga" se recunosc reciproc și se exclud, totodată. Putere asupra celuilalt, „stăpînul" este ființă-pentru-sine sau, întrucît este ființă-pentru-sine, este „stăpîn". Stînd ca „ființă independentă", prin chiar acest fapt devine posibil celălalt ca „slugă". Independența sa este „lanțul slugii". Dar dependența acestuia este și „dependență" a „stăpînului", care, legînd pe altul de sine se leagă pe sine de el. În absența „slugii", „stăpînul n-ar mai fi această determinație" *(Fenomenologia...*, p. 107–112). Termeni relativi „sau corelativi", zicea Aristotel : astfel, prin termenul sclav noi înțelegem sclavul unui stăpîn ; prin termenul stăpîn, stăpînul unui sclav *(Categorii,* 7, 66). Independența unuia stă prin neindependența celuilalt, dar, prin aceasta, stăpînul însuși este dependent și sclavul independent.

„Stăpînul" are putere asupra ființei „sclavului", nu însă și asupra *lucrului* ca „obiect al dorinței" sale. „Latura independenței" acestuia prin aceasta revine „sclavului" care îl „prelucrează", întrucît îl prelucrează. „Servitutea" mută dependența în independență, la care însă se raportează exterior, independența sa fiind o dependență față de „lucrurile naturale".

Se creează astfel o situație, parcă, explozivă : numai „stăpînul" ar putea fi liber față de lucruri, pentru că se

raportează mijlocit la ele, dar nu este, pentru că ceea ce face sluga este, „propriu-zis, acțiunea“ sa. „Servitutea“, în schimb, deși are lucrul, îl are nemijlocit, dar neindependent.

Întrucît se raportează la lucru prin „slugă“, „stăpînul“ pare să se „bucure“ de el „în mod pur“, numai că de aici vine „recunoașterea“ sa de către altă conștiință. Independența este de îndată întoarsă de dependență. „Sclavul“ însă, pentru că „a experimentat“ prin opoziție „adevărul“ celuilalt, adevărul care este celălalt, „stăpînirea“ (conștiința ființînd-pentru-sine) trăiește negativitatea absolută. Nimic față cu celălalt, el începe să se afle în sine și să se construiască prin sine, nu prin altul. Se desprinde din relație, ca termen, și se afirmă ca o relație el însuși. „Servind, el suprimă dependența față de lucruri și, prin suprimarea acesteia, devine conștiință pentru sine“. Căci „servind“, „experimentează“ în sine esența sa însăși, adică *muncește*.

Atît cît „servitutea“ înseamnă raportare la lucru ca la obiect al „dorinței“, „stăpînul“ face ceea ce trebuie să facă acesta din urmă, este încă dependent. Cînd însă „prelucrarea“ lucrului nu mai este pentru „dorința“ stăpînului, sau cînd înseamnă mai mult decît atît, ea se afirmă ca muncă, „experimentare“ a esenței, autoafirmare (autoconstrucție). Căci, spre deosebire de prelucrarea pentru „dorință“, ea însăși o negare a lucrului, dar una în care lucrul își păstra independența pentru „sclav“, munca este transfigurarea obiectului ca obiect. Acesta nu mai e trecut într-o „formă“ subiectivă : pentru dorința celuilalt, ci primește forma „muncitorului“ (*Fenomenologia*..., p. 112, 119).

În „prelucrare“, lucrul este transferat ca lucru ; prin muncă însă, el este luat în stăpînire, căpătînd formă omenească. Actul, așadar, unul de instituire ontologică, presupune trecerea lucrului din în-sinele său în-sinele omului.

Relație a ființei noastre cu lucrul, la un prim nivel (ca „prelucrare“), la un al doilea, cel esențial, munca este o aducere a ceea ce stă ca atare dincolo de noi în orizont uman ca lucru al omului. Astfel că el capătă o altă *obiectivitate*, aceea pe care i-o dă „acțiunea“ asupră-i, iar „subiectul“, ființare-pentru-sine.

Transferul lucrurilor (sau interiorizarea umană a lor) este, deci, prin expansiune (sporire) a ființei noastre. Noi

le dăm forma noastră, le aducem în orizontul nostru care, pe măsura interiorizării lor, se exteriorizează. Ori, altfel spus, noi le aplicăm forma noastră, o trecem dincolo de noi, pentru a face din lucruri lucruri pentru noi. Ele devin ale noastre, cît le de-naturăm.

Nu le luăm, prin aceasta, condiția naturală, în-sinele lor ; munca nu este totuna cu actul de destituire naturală, pentru că ea nu este acțiune *naturală*.

Și animalele își „însușesc" lucrurile ; „ele se îndreaptă asupra lor, le prind, le apucă și le consumă", dar întrucît sînt singulare și în naturalitatea lor, deci așa cum sînt ele. Și tot așa în naturalitatea lor și le fac proprii. Noi însă „facem din ele ceva subiectiv, produs de noi, aparținîndu-ne nouă ca oameni". Nu le luăm condiția, socotindu-le ca „reprezentări sau gînduri", ci facem „din lucruri universalități, adică le facem proprii nouă și, totuși, ca „lucruri naturale" ele devin ale noastre *(Filosofia naturii,* p. 16, 13, 14).

A munci, deci, înseamnă a re-crea lucrurile în celălalt orizont ontologic, sau a le re-crea întrucît noi ne producem pe noi înșine.

Relația dintre om și lucruri nu este ca între doi termeni, căci munca e relație înlăuntrul umanului. Dacă ne-am raporta exterior, am face-o ca un lucru față cu alt lucru și am schimba o formă naturală cu alta. Lucrurile, însă, pentru noi, întrucît sîntem muncă, nu au altă condiție decît pe aceea a mijlocului. Scopul este în noi sau noi sîntem scopul. Șansa noastră ontologică stă în acest act de reconstrucție, căci el ne definește ca măsură a tuturor lucrurilor și centru al lumii noastre. Sau, într-un cuvînt, dacă umanismul este nume pentru identitatea noastră ontologică, ne definește *umanist.*

Dar, revenind, deocamdată, situație paradoxală, „actul formării", munca, deși cu „semnificație pozitivă", pentru că aparține „conștiinței servile", are și una „negativă". Afirmă și înstrăinează, totodată, căci punerea „sclavului" ca „ființare-pentru-sine" este prin raportare la o „esență străină" în fața căreia „conștiința servilă a tremurat".

„Supunere", „sclavul este în serviciu" și, de aceea, experimentează „frica", dar în „actul formării". În afara acestuia, ea ar rămîne „interioară", mai curînd o „oarecare teamă". Or, „conștiința servilă" pentru a ști că este

„în-și-pentru-sine“ trebuie să treacă „prin frica absolută“, deci, să se pună în situație limită, să meargă pînă la capăt dacă vrea să se întoarcă la sine (*Fenomenologia...*, p. 115). „Frica absolută“ ca un experiment absolut este „trăirea la limită“ a negativității, deci, prin reflex, a demarcației dintre ceea ce nu este și ceea ce este omul. Ca teamă, „conștiința servilă“ stă în fața „stăpînului“. Ca „frică absolută“, însă, ea se definește generic, pentru că se raportează la ceea ce nu este, într-o ordine a universalului. Prin „frică“, altfel spus, „sclavul“ nu mai trăiește spaima în fața a ceea ce nu este ca sclav, a „stăpînului“, ci ca om, în raportare la negativul său absolut.

Cum însă „nu toate împlinirile conștiinței naturale“ s-au clătinat, eliberarea (libertatea) *ontologică* se menține încă „în interiorul slugărniciei“ (*Ibidem*, p. 115).

„Conștiința servilă“ dă libertății sensul ei prea din interior pentru a căpăta deplină universalitate. Ea trăiește încă prin raportare și se pune încă în ceea ce nu este ea.

S-a văzut aici (Jean Hyppolite, Jean Wahl) un existențialism *avant la lettre* sau, mai curînd, o filosofie a omului care poate fi citită existențialist, pentru că *Fenomenologia...* hegeliană țintea totuși la „știința absolută“, dincolo de o viziune sau alta (Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 31).

Un existențialism ca atare este greu de presupus însă fie și pentru faptul că existențialismul are o altă identitate. Dar dacă distingem între „teme“ și „interpretări“, și trebuie s-o facem, atunci *teama* și *frica* ies dintr-o „preistorie“ a existențialismului. Pentru a fi devenit motive predilecte într-o filosofie anume, nu înseamnă că sînt „confiscate“ definitiv de către aceasta. Aceasta pe de o parte. Pe de alta, trebuie să mai avem în vedere și că ele sînt „pentru Hegel numai momente în evoluția dialectică a Spiritului... (C. I. Gulian, *Hegel sau filosofia crizei*, p. 123).

Hegel ia în seamă toate mișcările și determinațiile ființei noastre, dar pentru o definire ca *întreg* a acesteia. El separă (distinge) pentru a uni.

De altminteri, Hegel pare a preveni, atunci cînd se apleacă asupra stoicismului și scepticismului, că „interpretările“ (moduri de luare la cunoștință) aparțin acestor sau celorlalte determinații ale „conștiinței-de-sine“.

Despicarea lăuntrică (înstrăinarea) pe care o trăiește „conștiința servilă" („Pentru ea aceste două momente — al ei însăși ca obiect independent și al acestui obiect — ...ca fiind propria esență, cad unul în afara altuia") nu stă ca scop, ci doar ca mijloc. Era, spune Hegel, nevoie de aceasta pentru ca „latura ființei în sine, adică a ceea ce are natura lucrului care a obținut forma prin muncă" să apară ca o „nouă configurație a conștiinței-de-sine, o conștiință care gîndește, adică o conștiință liberă".

Iar această conștiință liberă ca „manifestare conștientă" s-a numit „stoicism", adică o filosofie a conștiinței care gîndește, a conștiinței care instituie ceva ca esențial, numai întrucît ea se comportă (în esențialitatea pură) ca „esență gînditoare".

„Stăpîn" și „sclav", amîndoi trăiesc drama „dependenței". De aici, prin conștiința care se așază ca „esență gînditoare", și retragerea „în esențialitatea simplă a gîndului". De aici și stoicismul ca stoicism al împăratului și al sclavului. Căci și unul și celălalt trăiesc în același „timp al fricii și al servituții". Amîndoi, Marc Aureliu (împăratul), pe „tronul lui", și Epictet (sclavul), în „lanțurile sale", trec de aceeași parte, uniți de același gînd, de aceeași nevoie a „purei universalități". Nefericirea este a amîndurora, aceeași nefericire, chiar dacă unul o trăiește pe tron, iar celălalt în lanțuri, întrucît fiecare trăiește în „singularitate".

Stoicismul îi scoate din aceasta, mutîndu-i în „universalitatea gîndului" și deci în libertate. Numai că prin indiferență față de „ființă-în-fapt-natural". El conferă libertate, dar „fără împlinirea vieții", apropie „conceptul libertății" și „depărtează libertatea vie".

Abia scepticismul realizează ceea ce în stoicism este numai „conceptul", fiind „atitudinea negativă față de alteritate".

Dacă stoicii puneau „indiferența" față „de ființa-în-sine-naturală", scepticii se opun independenței lucrurilor. De aceea, ei „experimentează" libertatea pe care conștiința „și-o dă și și-o păstrează prin ea însăși". Prin ei, conștiința revine la singularitate și la contingență, dar pentru a se afirma într-o nouă universalitate, „identică sieși".

Prea mobilă însă, conștiința sceptică „experimentează libertatea ca ridicare deasupra... oricărei contingențe". (de-

terminate), numai că în contingență, adică în neesențialitate.

De aici dedublarea conștiinței de sine, dar nu în „unitatea“, ci în „apariția“ ei, ca o „contradicție“ sau ca o „nefericire“. Conștiința este încă departe de „liniștea unității“ ; ea trăiește într-o alternativă : cînd „crede că a ajuns la victorie“, ceea ce înseamnă recunoașterea uneia în cealaltă, cînd speră în „unitate“, fiind „aruncată în afară din fiecare“.

„Conștiința nefericită“ este, deci, a conștiinței care, afirmîndu-se universal într-o identitate (în aceasta), o pierde pe cealaltă, în „non-esențialitate“, și astfel se pierde și pe sine. Același-ul și altul încă se exclud. Conștiința nu și le interiorizează, nu este unitatea lor. Se comportă ca și cum ar fi, dar nu este și cade din ea însăși (*Fenomenologia...*, p. 115-122).

Ca manifestări „conștiente“ ale libertății conștiinței-de-sine, stoicismul și scepticismul exprimă ființa însăși și-i mijlocesc devenirea. Ca doctrină, prin urmare, ele dau formă unui „stoicism“ și unui „scepticism“ care țin de fenomenologia ființei noastre. Stoicismul și scepticismul, vrea parcă să spună Hegel, sînt „emergente“ : nu ne exprimă „din afară“, ci „din lăuntru“. Nu conștiința este interpretată stoic sau sceptic, ci *ea* este stoică sau sceptică. Întrucît sînt „doctrine“, ele ne apar ca „lecturi“ ale unui mod de a fi, într-o determinație anume, fenomenologic inteligibilă, și nu doar (sau nu în primul rînd) ca modele de reconstrucție.

Dacă la integrarea în fenomenologie a stoicismului și a scepticismului coroborăm punerea în corespondență a sistemului filosofiei cu sistemul logicii, ideea hegeliană a legitimității *ontologice* a filosofiei pare (ca și) demonstrată.

Un motiv cu largă circulație în gîndirea europeană din zorii Evului Mediu pînă tîrziu, către romantismul german, este acela al lumii ca o carte : Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / Nobis est et speculum — Fiecare făptură a lumii / e pentru noi ca o carte /, o pictură sau o oglindă (Alain de Lille) ; „făptura lumii e asemenea unei cărți în care strălucește... Treimea făcătoare“ (Bonaventura) ; „marea carte a lumii“ (Descartes) ; „cartea lumii“ (Diderot) ; „cărțile sînt o specie modernă a

istoriei ființelor" (Novalis) (cf. E. R. Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu*, p. 367 și urm.).

Prin analogie, filosofia în concept hegelian este ca exteriorizarea unei structuri interioare, căci una din presupozițiile „nevoii de filosofie" este absolutul, iar filosofia, în urmare, această nevoie exprimată în construcția „absolutului" pentru conștiință (G. W. F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul lui Fichte și al lui Schelling*, în *Studii filosofice*, p. 140-141).

Și tot asemenea, dar în felul lor, și „observarea naturii" ori etica, arta și religia.

Sesizîndu-se ca esență absolută prin punerea sa într-o situație-limită (cu stoicismul și scepticismul), conștiința, zice Hegel, „se întoarce la sine", căci și-a pus „singularitatea în completa ei dezvoltare".

În căutarea unității care se dedublează, a ceea ce este mai adînc, fiind întregul, conștiința-de-sine se afirmă ca *rațiune*.

În forma intelectului, ea se raporta la sine prin determinații; în modul rațiunii însă, gîndirea sa se pune ca realitate a sa. Hegel numește acest „comportament" față de realitate „idealism", dar termenul semnifică aici asumarea *ideală*: „întrucît se sesizează astfel, este... ca și cum lumea ar deveni acum mai întîi pentru ea."

Mai înainte, gîndirea „dorește să prelucreze" lumea, se retrage din ea, și „se distruge pe sine" ca această conștiință a ei. În modul rațiunii, însă, ea descoperă lumea ca lume, ca „lumea ei nouă și reală" și pe sine ca „certitudinea de a fi întreaga realitate" (*Fenomenologia...*, p. 133, 135).

Nu este deci vorba de o substituire, ci de o instituire a lumii, ca lume gîndită, de către rațiune. Hegel se fixează în orizontul acestui termen, al gîndirii, pentru a justifica lumea ca o construcție *pentru* ea. Problema în continuare este una de legitimare a ființei care gîndește, întrebarea ei fiind: cum e posibilă ca altceva și, totuși, ca însușire a lumii? Căci, distinctă de gîndire, realitatea își are în-sinele ei, dar acest în-sine trebuie să treacă în condiția lui *pentru rațiune*. Altminteri, dualismul tradițional, care, de la Descartes (cu cele două substanțe) la Kant (cu lucrul în sine și fenomenul) punea mari obstacole constituirii adevărului (rațiunii) ca întreg, rămînea de neclintit. Or, rațiunea, pentru a fi ea însăși, avea nevoie de asumarea lumii ca lume, a ei ca întreg.

Oprirea în fața a ceva era totuna cu limitarea rațiunii și căderea din conceptul ei.

Ea însă trebuia să facă din lume o lume a sa, dacă voia să fie celălalt întreg. În caz contrar, lumea era împărțită, dar și rațiunea. Limitele ei în urmarea lumii treceau și în limite ale sale. Însă, pentru a fi alt orizont, celălalt, ea trebuia să se pună ca întreg, pentru că, un alt spațiu ontologic, se justifică numai prin „participare" la totalitate.

Întrebarea platonică : participantul participă la o parte sau la întreg, cel puțin din acest punct de vedere, al constituirii umanului ca cealaltă ființă, și faptul este crucial, își primește răspunsul. Pentru a fi, umanul ia asupră-și întreaga realitate, și-o face a lui.

Gîndirea (ființa noastră) ca întreg este prin preluarea absolutului, pentru că ea însăși trebuie să fie un absolut. Dar nu constituie o contradicție în termeni *două* absoluturi ? De aceasta scăpăm prin aproprierea absolutului, adică prin reconstrucția lui.

Ceea ce Hegel numea ca *idealism* era prima configurare a „conceptului rațiunii" ca instituire a absolutului, numeric unu, dar ca specificație, două. „Idealismul" însă rămîne la jumătatea drumului, căci realitatea continuă să fie în nemijlocire cu rațiunea : ea „mai curînd nu este realitatea rațiunii". Absolutul încă mai rămîne numeric în dublă identitate, deci nu e în întregime construit pentru „conștiință". În forma idealismului, rațiunea se raportează *abstract* la realitate ; este o înfrîngere a ei. Însă ea știe să facă din aceasta o victorie, pentru că se descoperă ca „o căutare neliniștită". De aceea observă ; „aceasta înseamnă că vrea să se găsească și să se posede ca obiect existent în mod real, prezent-sensibil".

Ca percepție, conștiința voia să „afle ceva în lucruri". Ca rațiune, însă, ea își propune „să găsească ca fiind concept, ceea ce pentru vizare și percepție este un lucru, adică să aibă în natura lucrului numai conștiința sa însăși".

De acuma ea are „un interes general pentru lume", caută pe „Altul", știind că „în el nu se posedă decît pe sine" *(Ibidem,* p. 138, 140). Sau trece în *altul* pentru a deveni ceea ce este în sine.

Se întîmplă o situaţie stranie : mai înainte ea „configurează" suprasensibilul, dar rămîne sensibilul, ca obstacol. Într-o istorie a filosofiei ca fenomenologie, lucrurile vor fi stat însă aşa : Parmenide „gîndea" fiinţa, dar se oprea în faţa „existenţei". *A fi totuna cu a gîndi,* paradoxal, sau numai în aparenţă paradoxal, nu se extindea şi asupra existenţei, deşi existenţa avea temeiul în fiinţă.

Paradoxul este acesta, prin urmare : ceea ce are valabilitate în orizontul întregului (temeiului) nu are şi în cel al părţii (întemeiatului).

Explicaţia lui, vrea parcă să spună Hegel, stă în faptul că raţiunea, în acest moment, este încă abstractă, adică se raportează la o realitate care nu este încă realitate a sa.

Să ne mai întoarcem la Parmenide : a gîndi este totuna cu a fi, nu însă şi a gîndi cu a fi altceva, determinat. A gîndi nu este totuna cu a fi ca nefiinţă. Dacă identitatea ar fi posibilă, ar însemna că nefiinţa este altă fiinţă, deci ar exista două absoluturi, ceea ce e de neadmis. Atunci nefiinţa este altceva decît fiinţa. Dar ce ? Şi cum poate fi ea gîndită ?

Nu era de ajuns să spunem că *a gîndi este totuna cu a fi,* pentru că mai rămînea de justificat existenţa. Celebra formulă parmenidiană, zicînd după Hegel, este a raţiunii încă abstracte, care posedă întregul şi nu, în acelaşi timp.

De aici nevoia „observării" naturii, sau, în alţi termeni, a filosofiei şi ştiinţei naturii.

Cu „observarea naturii", conştiinţa-de-sine află că ea este lucru şi lucrul, ea, şi, prin aceasta, „paradoxul" parmenidian este depăşit de raţiunea integratoare (şi în ea). „Conştiinţa-de-sine" nu mai e certitudinea *nemijlocită* de a fi orice realitate, ci este o certitudine pentru care nemijlocitul în genere are forma a ceva „suprimat". În acest fel „certitudinea de a fi orice realitate s-a ridicat la adevăr", raţiunea ştiind „de ea însăşi ca fiind lumea ei" şi de lume „ca fiind ea însăşi" *(Ibidem,* p. 197, 147).

Căpătînd conştiinţa de a fi orice realitate, de a fi ca întreg, raţiunea poate să se întoarcă „înapoi" şi să facă distincţia corectă între ea şi lume. La ceea ce este ea şi la ceea ce nu este (la ceea ce este lumea), conştiinţă ca raţiune *ajunge.* Sau ajunge după ce trece de la indistincţie printr-o distincţie abstractă (parmenidiană). Pentru a se distinge concret, ea trebuia să se separe *abstract*

de lume. Pentru a ști că este realitatea asumată ca întreg, după depășirea separației abstracte, ca și a identificării abstracte, ea, deci, avea nevoie să se distingă, dar în modul ei. Ea află de acum că poate să stea ca absolut în fața absolutului, fără a-l „număra“ pe acesta.

Pînă acum omul era al lumii sale, dar abstract, ca un atom; de acum lumea lui se dovedește a fi el însuși. În continuare, accentul este pus pe el ca individ. În timp însă ce pînă acum sensul era centripet, de acum sensul este centrifug. Subiect prin absorbție în sine, deodată omul se arată ca subiect care se desfășoară. Construindu-se ca un sistem de „relații“, el și le obiectivează ca „lume etică vie“, „dreptul și lumea culturii“, pe de o parte, și pe de alta ca „lume a credinței“.

Dar, lumi distincte, ele separă spiritul în sine, făcîndu-l să fie privire a ceea ce este „dincoace“ și a ceea ce este „dincolo“. Despărțirea se agravează cu luminismul (cu modul de a fi luminist), care aruncă cele două lumi în „confuzie“ prin „privirea interioară“. Luminismul „interiorizează“ ambele lumi, opunînd una (pe cea a culturii) celeilalte (cea a credinței). Dar „confuzia“ care se năștea prin interiorizare era generatoare de adevăr. „Aruncate în confuzie“, prin aceasta cele două „lumi“ sînt „revoluționate“.

Luminismul este o „luptă cu superstiția“, credinței îi opune rațiunea. Dar, pentru aceasta, el aduce credința în cîmpul său, o „profanizează“, parcă, pentru a o respinge mai ușor. Așa se explică de ce o pune în termenii culturii, chiar dacă negative: ca „țesătură de superstiții, prejudecăți și erori“ și în funcție de „reaua intelecție a mulțimii“, ca și de „intenția rea a preoților“ (*Fenomenologia...*, p. 249, 306).

Eroarea luminismului stă în reducționismul care pune „credința“ în termen de „rea“ cultură. Sarcina sa, în critică, era, prin aceasta, mult ușurată, însă cît critica era o critică a credinței? Dacă substituim termenului la care ne raportăm conceptul nostru despre el, ne înfruntăm doar imaginea noastră.

Critica hegeliană a luminismului, extinsă, se „desface“ într-una metodică, ea urmînd parcă să spună că prima regulă stă în raportarea neprejudiciată și în refuzul reducționismului. Cînd aceasta este nesocotită, obiectul de aplicație al actului critic se ascunde, în schimb critica

se anulează, printr-un straniu narcisism, în propriile-i elanuri.

Respingînd „credința" pentru a fi o falsă cultură, luminiștii făceau o critică doar culturală, gest necesar într-o ordine propedeutică, altfel însă mult prea insuficient, de fapt, inoperant.

Putem să opunem „credinței" cunoașterea în concept științific. Numai că nu trebuie să ignorăm faptul că ea, „credința" adică, nu este sau nu vrea să fie, în primul rînd, cunoaștere a lumii.

Într-o accepție nerestrictivă, toate exercițiile conștiinței : științific, filosofic, artistic, moral, politic, religios, sînt *cunoaștere*. Însă procedînd diferențiat, și acesta e singurul mod operațional, cunoașterea științifică nu este totuna cu cea filosofică, nici aceasta cu cea artistică sau morală, politică.

Ele, nu încape îndoială, comunică, de aceea pot să se măsoare (să se judece) reciproc. Dar măsura, în acest caz, trebuie să aibă în vedere și termenul de măsurat. La limită, poeziei i se poate face critică „științifică", dar, în condițiile în care „poeticul" nu este decăzut din specificitatea sa. Altfel, simplificînd puțin, din perspectiva unei științe a pămîntului și a astrelor, *Divina comedie* ar fi *(horribile dictu)* un non-sens.

Credința, pentru a reveni, se cuvine delimitată de știință și filosofie, dar nu, prin aceasta, și nerecunoscută sau lăsată într-o zonă a indicibilului.

Cînd Hegel polemiza cu luminiștii pentru a o fi „profanizat", avea în vedere numai modul lor de a se raporta exterior. Dar de unde viciile, tot de acolo și virtuțile, fiindcă sub identificarea ei cu o „țesătură de superstiții, prejudecăți și erori" se ascundea altceva, și anume că „esența absolută profesată de credință este o ființă a propriei conștiințe, gîndul ei propriu, ceva produs de conștiință".

Chiar dacă nu spune „nimic nou", sau nu-i spune „credinței" nimic nou, luminismul este o dezvăluire a faptului că „obiectul credinței este tocmai acesta : anume, esența pură a propriei sale conștiințe" și credința ca *încredere* în ceva. Aceasta înseamnă că eul este el însuși, dar și o conștiință „înstrăinată în obiectul credinței".

Luminismul, deci, dezvăluie în credință obiectivarea ființei individuale într-o Esență ca formă, dar „forma

goală a obiectivității". De aici cîteva consecințe majore care alcătuiesc „adevărul luminismului".

Mai întîi, tratarea Absolutului „în mod demn", de îndată ce „Esența absolută" trece într-o condiție de „vacuum".

În al doilea rînd, în opoziție cu „această esență goală", este pusă „singularitatea în genere a conștiinței și a oricărei ființe, o singularitate exclusă dintr-o esență absolută și stînd în ea însăși", ca fiind „ceea ce este absolut și pentru sine".

În fine, pentru că desparte „Absolutul" de „esența goală", luminismul presupune în sensibil o realitate „așa cum avem nevoie de ea". Aceasta, pe de o parte (negarea), pentru că pe de alta (punerea) realitatea sensibilă este raportată „pozitiv" la Absolut, atît ca un „în sine", cît și ca un „pentru altul" *(Ibidem,* p. 310—317).

Pentru identitatea Absolutului luminiștii nu vor fi avut însă același nume, socotindu-l, unii, o „esență" fără predicate sau o conștiință dincolo de „conștiința reală" de la care s-a plecat, iar alții o „materie", de aici materialismul și ateismul ca „rezultate necesare ale conștiinței pure, înțelegătoare" *(Ibidem,* p. 326 ; *Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 549).

Dar, oricum, și unii și alții fac posibilă înțelegerea realității sensibile ca utilitate : „totul este util. *Orice* este la dispoziția altora, se lasă întrebuințat de alții și este și *pentru ei".* Sau, într-un plan mai general, își face loc un anume antropocentrism, prin aceea că omul, de îndată ce se poate socoti pentru sine, ca *absolut,* face din tot ce este dincolo de sine mijloc „pentru el".

Omul, așadar, prin *utilitate s-a aflat ca scop* ce-și face din *obiect* mijloc. Trăită mai întîi în interior, această revoluție face să se ivească „revoluția reală a realității" cu „o nouă configurație a conștiinței, libertatea absolută". Acea libertate care în istorie se numește revoluția franceză, „eveniment universal" *(Fenomenologia...,* p. 318, 331 ; *Prelegeri de filosofie a istoriei*, p. 417).

Hegel va fi urmărit îndeaproape mersul marii revoluții franceze așa cum era reflectat în revista „Minerva" (întemeiată și condusă de Johann Wilhelm von Archenholtz, cu reputație, în epocă, de luminist) și-i va fi văzut menirea în „potolirea vechilor discordii, în suprimarea coliziunilor dintre interesele private, în instaurarea unei ere de pace și de concordie între oameni..." Etici-

zînd, poate, din perspectiva unei morale a „iubirii", el, totuși, se întreba „în ce măsură iubirea este în stare... să reconcilieze ceea ce se opune" (Jacques d'Hondt, *Hegel secret*, p. 170).

Fenomenologia..., ca și *Prelegerile de filosofie a istoriei*, păstrează nealterată pasiunea lui Hegel pentru cel mai mare eveniment al epocii, cu toate că, de acuma, o vedea și în cealaltă față, a terorii care făcea ca „a deveni suspect" să „ia locul... faptului de a fi vinovat" și care a dus la „suprimarea rece a acestui Sine existent, căruia nu i se poate lua nimic decît ființa lui însuși" *(Fenomenologia...*, p. 335).

Universalitatea istorică nu i-o contestă însă și, cu aceasta, nici locul și rolul său în „fenomenologia spiritului" și, în genere, în istorie, privită, cum spunea el, filosofic.

Privind-o și prin reversul ei, prin teroare, Hegel identifică în revoluția franceză o „experimentare" a libertății absolute pentru o autodepășire a umanului „într-o țară a spiritului conștient de sine..., unde spiritul se înviorează în gîndul adevărului".

„S-a ivit noua formă a spiritului moral" *(Ibidem*, p. 338).

O utopie a interiorizării ?

Așa ar fi dacă „spiritul" ar cădea în subiectivitatea pură. Dar, tocmai „absolutul" acesteia, în forma libertății abstracte, este depășit într-un concept concret al ei : „În voința cunoscătoare" a conștiinței „s-a strîns toată obiectivitatea și întreaga lume. Ea este absolut liberă fiindcă își cunoaște libertatea ei și tocmai această cunoaștere a libertății ei este substanța și scopul și singurul ei conținut" *(Ibidem*, p. 339).

O utopie a reazemului într-o necesitate (pe care libertatea o presupunea) în sine, supracontingentă.

„Lumea etică", din perspectiva și cu mijloacele ei, dusese la o necesitate în ordine proprie, care luase forma „îngrozitoare a sorții". Prin reflex și ca o contracarare a acestui „neant al necesității" se reinstala, de data aceasta „în concept" („pe acest domeniu al credinței l-am văzut dezvoltîndu-și conținutul său numai în elementul gîndirii fără concept și de aceea l-am văzut decăzînd în soarta lui"...), credința „în ceruri" drept nume pentru necesitata absolută.

împlinire a spiritului, care adună în sine „momentele singulare" : conștiința, conștiința-de-sine și rațiunea, prin aceasta religia l-ar reconstrui ca „realitate ființînd-în-fapt" *(Ibidem,* p. 384).

După conștiință, conștiința-de-sine și rațiunea (mai e nevoie s-o spunem ?), religia nu este ca o determinație ulterioară. Ea este prezentă în toate „întruchipările... spiritului", dar „cu chip diferit" și „succesiv" : „ca religie a conștiinței, a conștiinței-de-sine și a rațiunii". „Dar îndărătul tuturor acestor religii stă determinarea religioasă, care e una din perspectiva ei, momentele de mai înainte — conștiință, conștiință-de-sîne, rațiune și spirit — ar putea apărea altfel decît pînă acum : nu desfășurîndu-se linear, ci părtașe toate la întreg și avînd corespondențe și simetrii. Vrem să spunem : din perspectiva spiritului religios, unitar, povestea omului ar putea fi scrisă și altfel decît istoric, ca în această *Fenomenologie* ; să spunem sistematic" (Constantin Noica, *op. cit.*, p. 226).

În spirit, ca religie în această determinație, ea înseamnă „spiritul care se cunoaște pe sine" și este „nemijlocit propria sa conștiință-de-sine-pură".

Așa fiind, spiritul se retrăiește sau se reîntregește succesiv (și concomitent) ca religie a certitudinii sensibile („ființa umplută de spirit"), ca religie a percepției („spiritul se risipește într-o mulțime nenumărată de spirite"), ca religie a intelectului („spiritul apare ca fiind meșterul și acțiunea lui").

Toate acestea, religii naturale, prin „naturalitate" sînt și *artiste,* căci spiritul care s-a determinat în forma naturii și determină și în aceea a imaginii.

Spiritul, ca „meșter", este totuna cu „munca instinctivă" ; omul pune în el ceea ce este el însuși. Arta începe de acum, dar simplu, ca spirit întrupat într-o simbolică îngreuiată încă de corporal : „Cristalele piramidelor și obeliscurilor..." Dar, în acestea, cade ca într-un „vas pentru durerea sa". Forma pe care o ia nu-i reține semnificația. Lipsa generează însă nevoia și, astfel, spiritul ca zeu se ivește în figură omenească, în limbajul oracular și în cult (opera de artă abstractă), în limbajul „clar și universal" (opera de artă vie), în epos, în tragedie și comedie (opere de artă spirituală), care fac ca spiritul să treacă „din forma substanței în aceea a subiectului, căci arta își produce figura ei" *(Fenomenolgia...,* p. 391, 392, 397, 420).

Drumul în artă și în „religia artei“, prin urmare, este acela al „devenirii umane“, care pleacă de la statuie (cu „chipul exterior al Sinelui“) la „Sine“ ca „esență absolută“, însă în „singularitatea conștiinței“ *(Ibidem,* p. 420).

Urmărită în cercuri, în acela al conștiinței, în acela al rațiunii, devenirea spiritului este, de acuma, privită ca desăvîrșire în spirit. Sau, întrucît este Spirit. De aici reluările și revenirile, dar de fiecare dată altfel, căci valuta spiralei este alta. De aceea, momentele își corespund și nu, în același timp.

Depășire a religiei naturale, în artă, prin aceasta ca „devenire umană a Esenței divine“, Spiritul revine la „viața etică“, pentru a se afirma (dar în vederea recîștigării) în drept, în „independența stoică a gîndirii“, în „conștiința nefericită“, în *Dumnezeu.*

Acesta e limita, obiectivitatea absolută, aceea de care, ca „devenire umană a Esenței divine“, avea nevoie ca de un „experiment“ de viață și de moarte, căci numai după „Dumnezeu“, Spiritul Absolut putea să se releve ca „Spirit real“.

Ceea ce urmează, religia revelată, pare a fi o trecere chiar dacă provizorie, a fenomenologiei în teologie. N-ar fi greu, dacă așa ar sta lucrurile, să se vadă în „spiritul real“ Dumnezeul creștin și, în genere, în conceptul religiei revelate o transpunere a sistematicii teologice.

Însă Hegel pare să prevină tocmai o asemenea interpretare, zicînd că „Aceea despre care noi (cei ce filosofăm) sîntem conștienți în conceptul nostru, anume că ființa este esență ultimă, de aceasta este conștientă conștiința religioasă“ *(Ibidem,* p. 427).

Nimeni nu are a se îndoi că Hegel se raportează la religie ca filosof și nu, orice s-ar spune, ca teolog. Or, același fapt, fie el religios, fie el filosofic, este interpretat altfel, în funcție de orizontul de plasare.

În cazul de față, lucrurile se complică și se lămuresc și mai mult, totodată, dacă ținem seama de tipul de construcție, fenomenologică, din perspectiva căreia religia revelată și Spiritul ca Dumnezeu sînt doar determinații. Întregul este cunoașterea absolută ca filosofie în care „Ideea veșnică, ființînd în și pentru sine, manifestă, se produce și se bucură veșnic de sine ca spirit absolut“ *(Filosofia spiritului,* p. 404).

Dacă Spiritul este numit Dumnezeu și dacă în această identitate ființa în sine („divină“) „s-a împăcat cu existența ei prin evenimentul propriei exteriorizări“ (altfel spus, prin întrupare în Isus, „mediatorul“), toate acestea stau pe o structură filosofică, aceea posibilă și actuală, în același timp, pentru că, din nou, perspectiva este fenomenologică. Or, din aceasta, întregul este în toate și toate în el.

Ca Dumnezeu, spiritul nu este deci altceva decît Ființa în sine a filosofiei, numai că altfel numită, așa cum putea fi în *această* „lectură“. Chiar și „întruparea“ (deci mijlocirea) este resemnificată filosofic. Sau, oricum, Hegel deslușește în schematica teologică și în cea filosofică o anume identitate, lesne de înțeles dacă ținem seama de faptul că teologia însăși are o substructură ontologică.

Și una (teologia) și alta (filosofia) sînt construcții ale Absolutului, numai că în modalități diferite și, ceea ce este mai important, în moduri diferite de logicitate și adecvație.

Formal, deci, amîndouă presupun același termen cu sens absolut (Ființa în sine), amîndouă disting existența și tot și una și alta admit identitatea, prin mijlocire, a ființei și a existenței. Căci, fără mijlocire, cei doi termeni ori ar fi unul singur (deci distincția n-ar avea sens), ori ar fi doi în absolut, ceea ce ar fi un non-sens.

„Numele“ ființei, al existenței și al mediatorului este însă diferit de la una la alta.

Dar nu numai atît, fiindcă, în conceptul „religiei revelate“, Spiritul însuși și momentele care se disting în el cad în sfera gîndirii reprezentative și în forma obiectivității (*Fenomenologia...,* p. 445).

Or, numai filosofia configurează Spiritul ca întreg sau ca adevăr care, astfel, nu este doar afirmat în sine „perfect identic certitudinii, dar are și configurația (*Gestalt*) certitudinii-de-sine, adică el este în ființa-sa-în-fapt“, aceasta însemnînd „pentru spiritul care cunoaște“ că „în forma cunoașterii lui însuși“.

În religie, adevărul nu este încă „identic certitudinii lui“ și universalitatea încă nu e confirmată în conținutul concret. Filosofia însă este „adevărul care știe“, ceea ce revine la a spune că, prin ea, „știința s-a întors la începutul ei“ (*Fenomenologia...,* p. 451 ; *Filosofia spiritului,* p. 403).

„Întregul“ religiei nu este totuna cu întregul absolut și Fenomenologia ca „istorie“ a spiritului nu stă în identitate cu logicul (sau cu sistemul tuturor determinațiilor). Fenomenologic și logic, prin urmare, nu coincid, astfel încît unul să poată să stea pentru celălalt și invers.

Spiritul ca Dumnezeu nu este încă totalitatea.

Cu același conținut, zice Hegel, „religia este adevărul pentru toți oamenii, credința ce are la bază mărturia spiritului care, ca mărturisind, este spiritul din om“, în timp ce filosofia este „adevărul care știe *(die wissende Wahrheit)*, logicul cu semnificația că el este universalitatea confirmată în conținutul concret ca realitate a sa“ *(Filosofia spritului*, p. 390, 402).

Periplul se încheie. Dar se încheie ?

Fenomenologia trebuie să fie — și privită dinspre cunoașterea absolută este — sesizarea mișcărilor conștiinței de la negația corporalității sale la sine ca totalitate a determinărilor sale. Ori, cît este privită în sistem, ca trecere a spiritului conținut în „gîndirea reprezentativă“ la *Sine*.

În „ultima formă“ a sa ca spirit, adică în determinația conștiinței, în cunoașterea absolută, spiritul se află ca Spirit. După ce s-a recunoscut ca altceva și s-a separat construindu-se ca întreg, prin aceasta își afirmă unitatea cu *întregul*.

El era mai departe de aceasta cînd nu se instituise ca altceva. Pe măsura înaintării în libertate (în conceptul propriu) însă, el se apropie de Ființa în sine. Ca absolut el însuși (în ordinea ontologiei sale, așadar), el nu era nicicînd mai în conceptul acestuia ca acum cînd poate să recunoască *Ființa* și să se recunoască în ea.

De aceea, abia de acum va fi în stare să-și refacă istoria sa, să se determine ca înaintare în libertate (ca alt orizont ontologic) și să reconstruiască istoria și sistemul Ființei în sine. „Scopul, cunoașterea absolută, adică spiritul care se știe ca Spirit are ca drum al său amintirea formelor spirituale așa cum ele sînt în sine și cum împlinesc organizarea imperiului lor. Păstrarea lor pe latura existențelor libere, apărînd în forma contingenței, este istoria, pe latura organizării lor concepute este însă Știința care apare“ *(Fenomenologia...*, p. 458).

Dinspre „cunoașterea absolută“, spiritul care s-a recunoscut în Spirit va putea, deci, să se reconstituie ca

istorie a filosofiei (ceea ce în sistem înseamnă logica sau ontologia) și, totodată, ca istorie filosofică sau, altfel spus, ea însăși ca „devenire în ființa noastră“. Or, aceasta înseamnă că ceea ce ne definește este libertatea („Esența Spiritului este libertatea“), istoria (constituirea noastră ca întreg) fiind înaintarea în libertate, „adevărul“ nostru.

Istoria însăși, așa înțeleasă, este o fenomenologie, înfățișînd „treptele principiului care are drept conținut conștiința libertății“. De aceea, ea, deopotrivă apare ca devenire și sistem, cam ca istoria gîndirii. Dar o fenomenologie în care spiritul se ia pe sine „în chip de obiect“ (*Prelegeri de filosofie a istoriei,* p. 20, 57, 54).

Universal, numind ființa noastră în determinație ontologică, pentru că este în forma obiectului (sau a obiectivității) își devine „sieși... exterior“. Astfel încît dezvoltarea lui va fi „în timp și în existență faptică“. De aceea, „momentele singulare și treptele“ dezvoltării sale sînt „spiritele popoarelor“ (*Filosofia spiritului,* p. 365).

Cum le definește în singularitatea lor (orientalii „nu știu că spiritul, sau omul ca atare, este liber în sine; deoarece nu știu, nici nu sînt liberi“; „conștiința libertății s-a născut la greci“; „românii ne apar fixați în intelectul abstract al finitului“; „spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca autodeterminare infinită a libertății“) și, totodată, pentru că le determină apăsat prin comportamentul religios, este mai mult decît discutabil.

Ceea ce ne interesează mai mult este însă altceva. Anume că „spiritele popoarelor“, acelea care constituie „principiul în istorie“, vin ca dezvăluiri ontologice. „Spiritele popoarelor“ și, odată cu ele, istoriile „particulare“ presupun un „temei“ unic, spiritul (ca nume pentru ființa noastră, deocamdată). De aceea, istoriile „particulare“ sînt „istorie universală“, istoria omului în universalitatea lui.

Apoi, întrucît sînt „principiul“, ele „exprimă în chip concret toate laturile conștiinței și voinței unui popor, ale întregii sale realități“; sînt „pecetea pe care o poartă atît religia, cît și constituția politică, sistemul juridic, moravurile, precum și știința, arta și dibăcia tehnică“ (*Prelegeri...,* p. 21, 277, 325, 64).

Plecînd, în explicația istorică, de la „aspectul specific“ al Universalului, adică de la „principiul fiecărui popor“, Hegel reușea să depășească intercondiționarea în care filosofia tradițională a istoriei a eșuat prin identificarea spiritului cu „factorul determinant absolut, opus direct și cu dîrzenie întîmplătorului pe care îl folosește și-l stăpînește pentru nevoile sale“ *(Ibidem,* p. 64, 55).

În ordine formală, spiritul îndeplinește condiția primă de inteligibilitate a principiului (în istorie), anume de a determina fără să mai ceară, la rîndul lui, să fie determinat. De altfel, în aceeași descriere (formală), el stă alături de *măsura* protagoriană, de *sociabilitatea* aristotelică, de *egalitatea* rousseauistă, chiar de *legea* fichteană a acordului cu noi înșine, ca lege supremă. Cum însă, de la Protagoras la Hegel, identitatea factorului determinat este nesigură, în ordinea materială (a interpretării sau punerii de sens) nici *măsura,* nici *sociabilitatea,* nici *„spiritul popoarelor“* nu îndeplineau condițiile „primului act istoric“.

Ordinea formată și ordinea materială nu sînt coincidente, „numele“ principiului purtînd o semnificație restrictivă. De aceea mai rămîne ceva neexplicat sau care trebuie explicat prin ceea ce este ulterior.

Termen ireductibil în plan formal, în interpretare, spiritul apare ca „spiritul deosebit al popoarelor“ care exprimă și cuprinde toate laturile „conștiinței și voinței“ acestora, întreaga lor realitate.

Dar, cu toate că între laturile vieții sociale există o intercondiționare, cu toate că factorul determinant suferă acțiunea inversă a determinărilor ulterioare, deși nu este în stare pură, ci este în întreaga realitate socială, întrucît nu are a fi explicat nici prin ceva de „dincolo“, dar nici de „dincoace“, el stă mai înainte în sens strict ontologic.

Balansul între „transcendenteism“ (o explicație heteronomă) și „subiectivism“ (mai exact „conscientialism“, așa-zicînd, după I.D. Gherea), model autonomist, însă prin trecerea în poziție dominantă a ceea ce este „ulterior“, inconsecvența face ca „interpretarea“ să nu acopere, nici pe departe, formalul.

În succesiune imediată, *Feuerbach* (1804—1872), mai întîi, nemulțumit atît de „transcendenteismul“, cît și de „subiectivismul“ istoric hegelian în explicația omului, avea să opună un model antropologist, menit, cel puțin

în intenție, să fie o nouă filosofie a umanului și un nou umanism.

„Noua filosofie face din om, inclusiv din *natură*, aceasta ca bază a omului, obiectul unic, universal și suprem al filosofiei, așadar, face din antropologie, inclusiv fiziologie, o știință universală" (*Principiile filosofiei viitorului*, în *Texte*, p. 70).

Unitate a corpului și sufletului, ca unitate omul este parte a lumii, dar și altă lume, lumea sa. El nu aparține naturii prin natura sa și „umanității" prin suflet, căci naturalitatea însăși este umanizată și „umanitatea" naturalizată. Ființa sa, deci, este acest întreg.

Oricîtă ar fi opoziția față de Hegel, Feuerbach pornește totuși de la antropologia acestuia ca descriere a unității *nemijlocite* în care sufletul „se află cu naturalitatea sa" (*Filosofia spiritului*, p. 40). Ceea ce pierde este însă devenirea omului ca *acest* întreg, astfel încît ființa umanului pare mai curînd o parte a lumii, chiar dacă distinctă, decît un univers ontologic ce se constituie autonom.

Dar ca într-o procedare metodică, parcă, Feuerbach „naturalizează" excesiv, totuși, pentru a elimina (sau depăși istoric) dubla inconsecvență hegeliană. „Naturalizează" pentru o mai exactă determinare a omului ca ființă care își are în sine temeiul, în constituția și în actele sale. Căci, natură el însuși, omul este în unitatea acesteia ca o altă unitate. Prin corp, ca și prin suflet, acesta, fie și printr-o parte a lui ținînd de corporalitate, deci de natură, omul, acest întreg ar aparține întregului. Altminteri s-ar ajunge la un dualism ruinător pentru ceea ce sîntem.

Prin urmare, dacă e să pornim de la fundamente, atunci să luăm în seamă că, în datele sale originare, omul este o unitate de nedesfăcut. Numai astfel, mai departe am fi în măsură să ne explicăm ca altă lume, cu sensuri și structuri proprii, ca „societate civilă" și cultură.

În cazul în care „sufletul" ar fi ca dat originar, altceva decît natura, dacă ar fi în stare de incomunicabilitate cu ea, ce ar mai fi propria organizare ?

Or, totul, de la acțiunea asupra lucrului la cunoaștere, presupune dialogul omului cu lumea sau omul ca dialog, dacă se poate spune așa, prin însăși ontologia sa. Pentru că natură, prin corp și prin suflet, deci deschis către lume prin condiția sa, el poate să și-o

asume, să și-o facă a lui, adică să se construiască pe sine ca un sistem în determinație proprie.

„La baza acțiunilor (omului), zicea, feuerbachian, *Cernîșevski* (1828—1889), stă sentimentul sau sufletul" și actele noastre poartă în mod esențial semnul acesta distinctiv. Dar „izvorul" lor, prin suflet este natura *(Principiul antropologic în filosofie,* în *Opere,* I, p. 108).

Răspundem uman interogațiilor noastre (și deci întrebărilor pe care le punem „lumii pentru că lumea însăși ni le „pune") întrucît, ca natură, noi înșine comunicăm cu ea.

Nu numai cunoașterea o dovedește, dar și religia, care probează că „răspunsurile" ei sînt ale omului în natură, ca natură.

Cea dintîi, „indirectă" însă, conștiință a omului, religia, socotea Feuerbach, este o reconstrucție a sa întrucît ia seamă de sine ca lume și în lume. Omul se simte dependent și este chiar, dar transferă această stare a lui cu natura în universul imaginar al unei ființe asemenea lui.

Neavînd conceptul dependenței reale și al unității (dar în deosebire) cu natura, omul își extinde propriul comportament asupra lumii. Astfel, încît aceasta este modelată antropomorf. Divinitățile, în genere, n-ar fi altceva decît o proiecție transumană a umanului. „Caracteristică religiei este conceperea nemijlocită, involuntară, inconștientă a ființei umane ca altă ființă" *(Esența creștinismului,* p. 276).

Sau, cum spune *Titu Maiorescu* (1840—1917), în sugestie feuerbachiană, „Dumnezeu nu este nimic altceva decît omenirea abstractizată, iar conceptul de Dumnezeu, nimic altceva decît conceptul de omenire" *(Considerații filosofice,* în *Scrieri din tinerețe,* p. 248).

Plecînd de la unitatea naturală ca de la prima presupoziție, Feuerbach venea însă „dinspre natură". De aceea omul ca lume a sensurilor lui este determinat abstract, totuși, din afară.

Antropologismul său, naturalizant, și prin aceasta reducționist, plasează ființa noastră într-un orizont anistoric, luîndu-i multidimensionalitatea. Reducerea comportamentului religios la înstrăinare este, poate, cea mai concludentă probă în acest sens, de îndată ce ne obiectivăm (deci umanizăm) deopotrivă practic, științific, religios, filosofic.

Nu sîntem, nu putem fi, istoria este probă, într-o parte a exercițiilor noastre afirmări în absolut sau căderi în absolut. Un „umanism abstract", unilateral nu se va fi întors contra omului și știința nesupravegheată uman (ca și politica) n-ar risca să ne ia (dacă nu ne-au luat-o încă) distructiv în stăpînire ?

Or, pentru a ne asigura armonic, pentru a ne gîndi și construi ca „sistem" cu autoreglare, avem nevoie de recunoașterea tuturor exercițiilor omenești. Pe o cale negativă, în ultimul ei reprezentant, filosofia clasică germană făcea, de fapt, această demonstrație.

6. *Rațiune, raționalitate, raționalism în construcția filosofică*

Dacă ambiguitatea „într-un sens lărgit" numește „orice nuanță verbală care dă loc unor reacții alternative la aceeași expresie a limbii", raționalismul este un termen ambiguu, pe verticală (în ordinea istoriei) ca și pe orizontală (sistematic) semnificînd, în funcție de contexte, mereu altceva (William Empson, *Șapte tipuri de ambiguitate,* p. 33). Raționalismul antic, bunăoară, tipologic chiar, se deosebește atît de cel medieval cît și de cel modern sau de raționalismul în construcție contemporană. La rîndul său, raționalismul medieval are o individualitate inconfundabilă în raport cu toate celelalte ipostaze istorice; asemenea, în fine, și raționalismul modern sau cel contemporan. Iar în interiorul fiecărui model, unul este raționalismul de tip platonic și altul în paradigmă aristotelică; raționalismul abélardian și cel thomist, apoi, sînt ireductibile reciproc. În epoca modernă, raționalismul în direcție carteziană nu-l anulează sau, oricum, nu-l face inoperant pe cel pascalian, nici cel hegelian nu ia semnificațiile celorlalte reconstrucții, fie cea a lui Descartes, fie cea a lui Pascal, fie cea luministă, fie cea kantiană. Și încă, mai departe, raționalismul (neo-raționalismul) concret sau integral stă în dialog necesar cu raționalismul fenomenologic (husserlian), cu cel al „realismelor" contemporane, cu cel existențialist.

Din interior, în urmare, imaginea este mai curînd a mai multor raționalisme decît a unuia singur (a unui singur tip, ceea ce pare a veni dintr-o rea percepție). Centripete, deschise parcă pentru a asimila, ele, admițînd

pluralitatea, se autoconstruiesc, dacă nu fiecare pe seama celorlalte, oricum, în mișcarea lor secundă, pe măsură ce se exclud. Din lăuntru, deci, raționalismul dă impresia de heterogenitate, mai mult decît de continuitate și convergență. În urmare, pentru o exactă delimitare și evaluare, chiar, a întruchipărilor lui, este necesar un concept unic și unificator.

Cît însă e și posibil cu riscuri minime de inadecvare, de acuma, prin cădere în cealaltă extremă, abstract-globalizantă ?

O operațiune de delimitare, urmînd o cale apofatică (deci, mai înainte de toate, de definire a raționalismului prin ce nu este : prin empirism, prin intelectualism, prin iraționalism) va fi mai mult decît propedeutică. Prin reflex, ea ar putea să fie una de reconstrucție.

Raționalism și empirism. În această primă relație, deopotrivă în ordine istorică și sistematică, raționalismul și empirismul par a fi doar poziții gnoseologice absolutizante, de o parte apăsîndu-se pe rațiune, iar de alta pe experiență.

În perspectivă sistematică, nimic de obiectat, atîta cît se lucrează cu un sens restrictiv (gnoseologic) al raționalismului ca și al empirismului. În ordine istorică însă lucrurile stau în mare măsură altfel, căci și într-un caz și în altul gnoseologicul este doar un aspect și poate nu cel dintîi.

Atît raționalismul cît și empirismul, cel puțin raționalismul în direcție carteziană și empirismul în construcție baconiană, sînt și ontologie, aceasta cu precădere, și antropologie și o morală, chiar și o estetică. Dar dacă sînt, mai întîi, paradigme cu determinante ontologice, atunci termenul dominant va fi altul decît rațiunea și decît experiența în exercițiu cognitiv.

Raționalismul, deodată, pare centrat în ideea de raționalitate integrală a lumii, ceea ce, dacă prezumția se verifică, îi schimbă conceptul. Or, ea se verifică, atît prin filosofia carteziană cît și prin cea spinozistă care, mai mult decît fapte istorice, dau seamă ca reconstrucții exemplare. Și cartezianismul și spinozismul sînt, mai înainte de toate, ontologii cu punctul de plecare în ideea de raționalitate integrală.

Excluderea de către Descartes a raționalității unui „geniu rău" (malin génie) și, drept urmare, argumentația ontologică, punerea spinozistă a substanței în termen de

causa sui și trecerea gîndirii în condiție de atribut infinit nemijlocit al substanței sînt probe evidente și clare.

Semnificînd „iraționalitatea", într-un mod negativ prin cum nu trebuie reconstruită lumea, „geniul rău" are singurul rol de a ne face să înțelegem cum trebuie conceptualizată (Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, p. 16). „Iraționalitatea" sa, deci neputința de a fi, stă ca probă pentru raționalitate. Rațional și irațional, așadar, numesc chiar ființa și neființa lumii, căci numai ceea ce este rațional este și real și, zicînd în continuare după Hegel, numai ceea ce este real este rațional (*Principiile filosofiei dreptului*, p. 17).

Presupoziția ține de ontologism, ca, de altminteri, și calea ce se deschide către termenii subiacenți, rațiune și ființă, Descartes iar apoi Spinoza procedînd ca odinioară Anselm, însă mai curînd după modul rațiunii decît după „modul propriu intelectului". Aceasta vrea să însemne că identitatea celor „două contrarii", raționalitatea și realitatea, de la care se pornește nu este justificată prin altceva, „în afara lor", ci prin sine și în sine (G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. 2, p. 269, 270). De aceea, rațiunea și existența, într-o determinație a unității, de acuma ulterioară, se presupun ele însele ca fețe ale aceluiași întreg.

În oarecare măsură însă și Descartes și Spinoza mai procedează abstract (după modul intelectului), paradoxal, cel dintîi în urmarea dualismului, iar celălalt printr-un monism, la fel de intransigent. Unul pentru că distinge între metafizic și fizic și altul, din contră, pentru a nu o face.

Dualist, Descartes trebuia să admită un al treilea termen, care să asigure raționalitatea celor două substanțe în raportare. Altminteri, admise numai în sine, acestea, deopotrivă, necesare legitimării reconstrucției filosofice, nu satisfăceau decît o condiție, aceea a autonomiei. Or, în aceeași măsură, se cuvenea îndreptățită și autoraportarea.

Analitic sau după modul intelectului, separația era de tot necesară, întrucît cei doi termeni, fără de care ontologia nu era posibilă, trebuiau puși mai înainte de toate în același plan și într-o poziție diametrală. Astfel dispuse, ființa lumii (substanța-corp) și ființa umanului (substanța-suflet) participă în egală măsură la întreg, care le conține pentru că îl alcătuiesc. Ele îi sînt date elementare, consti-

tutive, deci îl condiționează, dar întrucît sînt părți, i se supun. Ontologia întregului o depășește pe aceea a părților.

Date fără de care nu se poate, cele două substanțe trebuiau, pentru raționalitatea întregului, să aibă demnitate egală. În vederea aceleiași raționalități însă, substanța-corp și substanța-suflet urmau să se supună prin întreg *(ca)* unui al treilea termen. În logica întregului, alta decît cea a părților, ele intrau, numai că acest întreg nu putea sta ca un *al treilea* fără riscul *iraționalității.*

Autonome, tocmai pentru a-i da raționalitate, cele două substanțe, trebuind să fie incomunicabile, și din același motiv, trimiteau mai departe, la un al treilea, supraordonat. Întregul lor nu-și era suficient, dovadă iraționalitatea necomunicabilității, ca o determinație ilegitimă, logic. Alogismul, venit din simpla alăturare, producea aici nevoia unui alt termen decît întregul. Căci fie și „lipite", cele două substanțe lăsau „loc" pentru un al treilea termen. În acest caz însă, chiar dacă din perspective diferite, se impuneau doi termeni supraordonați. Or, pentru coerență, legitimitate nu putea să aibă decît unu. O alegere era necesară.

Descartes avea să aleagă, însă după modul intelectului. Aceasta vrea să însemne că opțiunea se îndrepta către acel al treilea de dincolo de întregul celor două substanțe, singurul care era în măsură să îndeplinească, fie și cîteva, din condițiile de inteligibilitate metafizică : originaritatea, unitatea și unicitatea, incondiționarea și indeterminarea. Acest al treilea, zicînd după Platon *(Symposion* 211 a) era singurul care nu mai trebuia raportat la altceva, nestînd în altă ființă, nesporind și nescăzînd, nefiind într-o privință într-un fel și în alta altfel, ci existînd în identitate de sine prin unicitatea formei. El este însă dincolo de întregul ca substanță-corp și substanță-suflet. Dar ce sens să aibă acest *dincolo de?*

Descartes, prin urmare, face distincția de tot necesară între fizic și metafizic, numai că le separă topologic, chiar dacă ființa perfectă, ca ideile platonice, stă într-un *topos atopos*. Separația rămîne însă și comunicația făcută imposibilă. Prezumția că ființa perfectă nu este un *malin génie* nu are a da logicitatea cuvenită ; din contră, sublinia tocmai dificultățile.

Paradoxal însă, imaginată și, apoi, eliminată, prezumția în cauză deschidea o perspectivă rodnică : pentru a fi

temei (în ordine metafizică) al lumii, ființa perfectă nu putea fi imperfectă, ceea ce revine la a spune că ființa trebuie doar să fie (condiție de inteligibilitate fixată încă de Parmenides). Cum însă doar este și nu poate să nu fie, ea, prin reflex, dădea legitimitate *întregului* fizic (substanță-corp și substanță-suflet) care *nu este* și *este*.

Nefind (față cu ființa metafizică), tocmai prin aceasta, întregul căpăta existență (deci ființă proprie, dar secundă), venind din ceea ce stă „dincolo" de sine *(ex-sisto—ex-sistere*, a ieși, a se ivi).

Presupusă ca imperfectă, în acest caz, ființa metafizică era determinată să treacă în altceva cu grad sporit de perfecțiune, situație de neadmis, căci o condiție (și ea primă) a legitimității sale era intransformabilitatea. Prin trecere în altceva însă, condiția ilimitării și aceea a indeterminării erau compromise. Mai mult, chiar generarea (în-temeierea) își pierdea șansa de inteligibilitate, pentru că devenind din ce în ce „mai perfectă" ființa în sine însemna să se miște numai în genul și în orizontul său. Or, pentru a face demonstrația cu o filosofemă clasică, focul heraclitic generează lucrurile prin „stingere" iar nu prin „aprindere", mișcare echivalentă cu transformarea principiului ca principiu (a ființei ca ființă).

Revenind, ființa perfectă carteziană este în măsură să *în-temeieze* în ordine secundă numai întrucît în cea proprie își este, în absolut, suficientă sieși. Dacă s-ar comporta ca un „geniu rău", aceasta presupune că este imperfectă (în alte cuvinte, neființă și irațională) în sine. Perfectă, însă, ea nu are cum să treacă nici în „mai perfect" (sau invers, în „mai puțin perfect") nici în contrariul său absolut, în imperfecțiunea ca atare (în neființa ca neființă), ci doar, în neființă și ființă, ca determinații ale existenței (o *ex-stază,* zicînd astfel după Heidegger).

În condiția în care ar fi ca un „geniu rău", ființa perfectă ar produce existența ca neființă (imperfectă și irațională), în absolut, ceea ce, am văzut, nu e posibil (și-ar produce contrariul). Atunci, nu-i mai rămîne s-o producă decît ca unitate a neființei (a ceea ce nu este ea) și a ființei (a ceea ce este ea). Presupunîndu-se reciproc și determinîndu-se tot asemenea, neființa și ființa, în plan secund (al ontologiei secunde), din termen de subiect trec în acela de atribut, singurul cu legitimitate, în cea de

a doua specificație. Cum însă apar ca atribute ale existenței ele dau acesteia completitudinea necesară.

Dacă ființa în sine nu poate decît să fie, existența trebuie să nu fie și să fie, deopotrivă, ceea ce mai înseamnă că este imperfectă și perfectă, *i-raționalitate-și-raționalitate.*

Un raționalism întemeiat pe presupunerea de tot legitimă a raționalității integrale a ființei în sine, în reconstrucție secundă, modelul cartezian lucrează cu perechea iraționalitate-raționalitate, fapt care obligă la necesare reconsiderări.

Discutabil în partea sa „narativă" : lumea ca substanță-corp și ca substanță-suflet care lasă loc unui irațional în stare pură (incomunicabilitatea, de fapt neființa în termen absolut, ilegitimă în spațiul ontologiei secunde), raționalismul cartezian în construcție secundă poate fi reevaluat prin deschiderea sa către un raționalism concret, de îndată ce raționalitatea și iraționalitatea trec în condiție de termeni corelativi. Dar cu specificarea că ei se presupun numai prin raportare la raționalitatea metafizică, la aceea deci care, asemenea unului heraclitic, se manifestă contrar.

Spinoza (1632—1677), la rîndul său, deși încă după modul intelectului, ca Descartes, de altminteri, săvîrșește și el o deschidere similară, numai că printr-o demonstrație centrată în monismul ontologic. De aici (sau mai exact din particularitățile acestui monism) și dobîndirea unor șanse în plus, dar și crearea unor dificultăți în plus, ocolite (sau nedescoperite) de Descartes. Însă revelarea și „experimentarea" lor erau cerute, parcă, de Descartes însuși (la urma urmelor, de filosofie în determinație carteziană).

Cu întinderea (substanța-corp a dualismului) și gîndirea (substanța-suflet) ca atribute infinite, ființa în sine spinozistă („Dumnezeu, adică substanța... Deus, sive substantia..." — *Etica,* I, prop. 11) eliminată, deodată, separația carteziană a celor două orizonturi : metafizic și fizic pentru a le pune în termeni cu cult mai posibili ca adevăr. În consecință, ontologia sporește în raționalitate, iar raționalismul cîștigă în ordinea integralității.

„Dinspre" metafizic, așadar, raționalismul se construiește nonrestrictiv și necontradictoriu. „Dinspre" fizic însă (pentru că, fără să mai fie separată cartezian, ființa fizicii, existența adică, este justificată ca un sistem al mo-

durilor și modificărilor : infinit nemijlocite — intelectul și voința —, în raport cu atributul gîndire, mișcarea și repausul în atributul întindere, infinit mijlocite, „fața universului întreg" și finite, corpurile și sufletele individuale), „dinspre" fizic, prin urmare, lucrurile par să stea întrucîtva altfel.

În deosebire de Descartes și, totodată, cu un grad sporit de autenticitate și adevăr, Spinoza nu mai așază cele două mari „trepte" într-o scară a lumii, pe „verticală", ci pe „orizontală". În același plan, adică, și, parcă, *à tiroirs*, mai-cuprinzătorul incluzînd orizontul subiacent, substanța, atributele și modurile sînt, deopotrivă, în identitate și în non-identitate. Venind „de sus", dinspre substanță, totul este în toate, dar venind din „jos", pentru că moduri și atribute sînt cuprinse (modurile în atribute, atributele în substanță), identitatea presupune și deosebirea.

De unde însă virtuțile și viciile. Numai că acestea din urmă nu rezultă din ceea ce s-ar putea numi logica dispunerii în arhitectonica ontologică sau nu din principiul acestui tip de ordonare în trepte, deci nu din partea formală a ontologiei spinoziste, ci din aceea interpretată (materială). Căci în perspectivă formală, această ontologie este exemplară. Dificultățile, deși adesea rodnice, ca la Descartes, vin din interpretarea (numirea și punerea în semnificație) a „treptelor" de existență, cu deosebire a atributelor : întinderea și gîndirea.

Cu o identitate care ne întoarce, formal, la Descartes, atributele ne trec într-un orizont care este al ontologiei în concept ideal. „Ca la Descartes, gîndirea și întinderea" spinoziste „sînt înfățișate în așa fel încît fiecare este pentru sine întreaga totalitate ; astfel amîndouă conțin același lucru, numai că o dată în forma gîndirii, altă dată în forma întinderii" (G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 452).

Numeric două, deci determinate, pentru că fiecare este întregul, atributele sînt, în mod necontradictoriu, infinite. Era, și este, singura cale de a îndreptăți ontologic atributul în condiția sa paradoxală : secund și, totuși, infinit. Dar ceea ce se justifică în ordine formală se pierde la nivelul interpretării, întrucît întinderea și gîndirea (pe care Descartes le situa mai propriu) aparțin existenței. Spinoza deci săvîrșește o extrapolare, în fond, nepermisă, trecînd ceea ce avea valabilitate numai ca existență în orizontul ființei în sine. De aici și „tragerea în jos", dacă se poate spune așa, a metafizicului sau strîngerea lui în

determinații care, fie și infinite, îl limitează, ceea ce îi ia din raționalitatea genuină. Nu i-o anulează, dar, oricum, i-o știrbește prin reducționism. Ființa metafizică însă este raționalitate integrală sau riscă incomprehensiunea.

Dar, situație ciudată, cel puțin la o primă evaluare, pe cît pierde ființa în sine din raționalitate cîștigă existența. Identificarea atributelor substanței cu întinderea și gîndirea aduce, în consecință, cu un artificiu de calcul.

Descartes va fi fost nevoit să recurgă la o prezumție (aceea a „geniului rău“) pentru a face o demonstrație negativă: dacă ființa perfectă s-ar comporta ca un *malin génie,* lumea ar fi irațională; dar nu este și nu se manifestă în acest fel, deci lumea este rațională.

Spinoza adoptă o altă modalitate, de inspirație carteziană ea însăși, dar instrumentată numai după emanciparea de „litera“ cartezianismului. Anume, postulînd raționalitatea integrală a ființei, ca Descartes, în deosebire de acesta, deși cartezian în spirit, printr-un cartezianism fără Descartes, urmărește să pună lumea în termeni de inteligibilitate metafizică.

În cosmodiceea carteziană, între ființa în sine și existență se întîmplă o fractură; Spinoza o evită, punînd atributele în condiție de mediatori ontologici. Coeterne și coextensive substanței, gîndirea și întinderea aparțin orizontului acesteia, însă întrucît sînt atribute, deci stau într-un subiect, au regimul determinațiilor secunde (ulterioare), în sens logic. De aceea și mijlocesc între substanță (una, nenăscută și nepieritoare, ilimitată și necondiționată) și modificările cu alt regim și comportament ontologic. În acest fel, Spinoza ajuta ontologia să depășească dificultăți grave scoase la iveală ca tot atîtea probleme ale ei de către Descartes. Dualismul, în particular, de care, fie și ipotetic sau „experimental“ era nevoie, dualismul care, ca reconstrucție a lumii, nu putea fi decît un eșec, însă unul ce trebuia încercat servind ca o demonstrație negativă, dualismul cartezian, cu toate aporiile lui convertite în întrebări, este lăsat în urmă printr-o reașezare a monismului. Dar a unui monism atît de strîns sau atît de intransigent, încît multe din promisiuni aveau să rămînă fără de întrupare.

Perfect coerent și non restrictiv (în deosebire de dualismul cartezian cu semnificație doar în limitele fizicii, în metafizică nemaiavînd valabilitate, pentru că ființa în

sine este una), monismul spionizist își stingherește conceptul printr-o întemeiere după modul intelectului.

Constatarea poate să surprindă fiindcă în discuție este tocmai punerea în condiție de atribut a gîndirii și întinderii, ceea ce, la prima vedere, pare să revele procedarea contrară, adică după rațiune, de îndată ce substanța, conceptual, aduce cu o totalitate (ca și, la rîndul lor, cele două atribute).

În plan formal, nimic de obiectat ; dar în ordinea numirii (interpretării), totul, fiindcă întinderea și gîndirea sînt nelegitime ca atribute ale substanței (ființei metafizice). În această condiție ele sînt trecute, nepermis, printr-o mișcare de resemnificare metafizică de „jos“ în „sus“ cînd nu au valabilitate decît în cîmpul existenței. *Întindere* și *gîndire*, în orizontul ființei, sînt determinații restrictive, deci inoperante. În consecință, raționalitatea metafizică pierde din șanse. Căci reducționismul, oricum instituit, nu este, așa-zicînd, un sfetnic bun.

Stingherită de semnificațiile pe care cele două atribute le primește, ideea unei raționalități integrale este însă perfect posibilă în perspectivă formală. Și aceasta cu atît mai mult cu cît atributele ca atribute, fiecare atribut ca întreg, prind în același sistem ființa și existența. Raționalismul spinozist, în urmare, funcționează la fel pe orizontală (în planul ontologiei prime) și pe verticală, de la ființă către existență, pe care o cuprinde fără a o despecifica.

Universal, raționalismul spinozist cîștiga șansa de a fi și concret, de îndată ce același model căpăta valabilitate atît în conceptul ființei cît și în cel al existenței, al acesteia de la modificările sub specie infinit nemijlocită la cele finite și mijloace, adică la individuale.

La acestea din urmă se ajunge însă, dacă se poate spune așa, catabasic, deci prin coborîre. Or, era nevoie și de „experimentul“ celălalt, anabasic, deci de centrare în individuale și de înaintare, apoi, către metafizic pentru „luminarea“ lor inversă.

O asemenea operațiune avea să facă empirismul în exercițiul său ontologic, ceea ce aduce cu sine o sporire considerabilă a sferei de cuprindere a raționalismului. De acuma, așadar, raționalismul transcende unui sens determinat, prin opoziție, pentru a include în conceptul său și reconstrucția ontologică întreprinsă în perspectivă empiristă. În concept nelimitativ, altfel spus, raționalismul

presupune și paradigma empiristă, ireductibilă, cel puțin în faza baconiană, la o filosofie a experienței pure.

Proiect de ontologie el însuși, empirismul baconian, la rigoare, este un raționalism (în sens sporit) sau un model raționalist al lumii centrat în individual. Dacă, în epocă, pare să stea în raport de excluziune cu raționalismul, într-o deschidere sistematică însă, empirismul i se atașează întregitor. „Adevărul" empirismului nu avea cum să stea în el însuși, după cum nici raționalismul nu putea „să înainteze în concret", pentru a zice ca Hegel, fără luarea în seamă a individualelor. Un raționalism divergent empirismului și un empirism în opoziție abstractă cu raționalismul erau sortite eșecului.

Reducîndu-le în expresia lor modernă la poziții în teoria cunoștinței riscăm să le nesocotim tocmai în mișcarea lor de convergență. Or, ele par să se separe tot mai mult în interpretare gnoseologistă pentru a se apropia în cîmp ontologic.

Paradoxal, pe măsură ce deveneau mai exclusiviste și mai dogmatice, raționalismul și empirismul își dezvăluiau reciprocitatea pentru întregire, își agravau criza pentru ieșirea din ea și se închideau în sine pentru a se reconstitui critic. Berkeley și Hume, mai cu seamă Hume, acest mare filosof critic, nu numai și nu în primul rînd privit prin criticismul kantian, aceștia, așadar, aveau să determine o criză în empirism și, prin reflex, și în raționalism menită să le facă posibilă reașezarea după modul rațiunii. Ceea ce vrea să însemne autodepășirea amîndurora în raționalismul integral, concret, deopotrivă în aplicație ontologică și gnoseologică. De la această mare criză la Kant și la Hegel nu mai era de întreprins decît reconstrucția lor în conceptul raționalității integrale. Și cum ontologia revelase ceea ce despărțea dar și ceea ce unea raționalismul și empirismul (în determinație istorică), „întoarcerea" la ea, pentru a proceda radical, se impunea cu necesitate. Kant avea să fie proiectantul (în acest caz fenomenul trebuie citit pentru o posibilă ontologie), iar Hegel constructorul.

Raționalism și intelectualism. Deși distincția intelect-rațiune este mai veche, vine de la antici (poate, mai întîi, *după opinie* și *după rațiune*, căile parmenidiene, *opinia* și *știința* platonice, sigur însă *intelectul pasiv* și *intelectul activ* aristotelice), în concept modern, este de invenție kantiană și hegeliană, cu deosebire hegeliană.

„Intelectul, socotea marele dialectician, determină și menține fixe determinațiile; rațiunea e negativă și dialectică, deoarece ea rezolvă în neant determinațiile intelectului; ea e pozitivă deoarece creează universalul și cuprinde în el particularul" (*Știința logicii*, p. 10).

Distincte, dar presupunîndu-se, intelectul fiind „abstractizator" și rațiunea totalizantă, cînd au fost separate și puse în opoziție exterioară au pierdut „conceptul adevărului". Căci „întors contra rațiunii, intelectul se comportă ca un simț comun". Or, determinînd și divizînd, „acest intelect trebuie de asemenea să depășească și aceste determinații separatoare ale sale și să le conexeze. În momentul acestei conexări iese la iveală conflictul lor. Raportarea aceasta pe care o face reflexia aparține, ca atare, rațiunii. Depășirea determinațiilor acestora, depășire prin care se ajunge la descoperirea conflictului lor, e marele pas negativ către conceptul adevărat al rațiunii. Dar această descoperire nefiind dusă pînă la capăt se cade în credința greșită că rațiunea ar fi aceea care ar ajunge în contradicție cu ea însăși. Reflexia despre care vorbim nu vede că contradicția înseamnă tocmai depășirea limitațiilor intelectului de către rațiune, precum și rezolvarea lor" (*Ibidem*, p. 28).

Constituit abstract, intelectualismul conținea propria-i contestare, și ea abstractă. De la separație și absolutizare, gestul următor, singurul posibil și firesc, era cel al criticii intelectului și, odată cu aceasta, al anulării rațiunii însăși. Intelectualismul, așadar, nu putea să ducă decît unde a dus: la antiintelectualism și, prin acesta, la antiraționalism. Avatarurile lui o probează îndeajuns.

Surprinzător, intelectualismul, dar și epilogul său, antiintelectualismul, veneau deopotrivă din prima mare instituire modernă a intelectului, din kantianism adică.

Analitica de tip kantian „a formelor intelectului a dat rezultatul amintit, anume că aceste forme nu pot fi aplicate lucrurilor-în-sine... Însă, dacă ele sînt insuficiente pentru lucrul-în-sine, și mai puțin pot fi determinații ale intelectului, căruia ar trebui, cel puțin, să i se acorde onoarea unui lucru-în-sine..." Îndepărtate „de obiect", „critica" le-a restrîns valabilitatea doar „pentru rațiunea subiectivă și pentru experiență" (*Ibidem*, p. 29). Dar de aici incomunicabilitatea cu rațiunea (ca „facultate a unității regulilor intelectului sub principii") și, mai departe,

ca urmare previzibilă, antiintelectualismul din perspectiva rațiunii (Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 285).

Raportate încă abstract (după modul intelectului), intelectul și rațiunea în semnificație kantiană, dacă se presupun, totuși, exterior, unitatea, ca și separația lor, de altminteri, e prin alăturare și în alăturare.

Centripete, deci fixate în ele însele, intelectul și rațiunea nu numai că se opun abstract, intelectul rațiunii, rațiunea intelectului, dar fiecare în parte intră, cum zicea Hegel, în contradicție cu sine. Or, parafrazînd o celebră vorbă kantiană, intelectul fără rațiune este orb, rațiunea fără intelect este goală.

Aduse la limită să se opună, fiecare sieși, printr-o mișcare inversă, intelectul și rațiunea în concept kantian erau însă apropiate de treapta zero, de „ceea ce e absolut simplu“, deci de „ceea ce e mai general și mai gol“ (de conținut), de unde, în consecință, „trebuie să se înceapă“ (G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 22).

Aici, poate că și stă sensul mare al criticii kantiene, cel puțin dacă privim dinspre punctul de plecare al filosofiei hegeliene. Astfel încît, fără critică, deci fără statornicirea kantiană a fundamentelor, nici (deopotrivă ca istorie și ca sistem) reîntemeierile hegeliene.

Integrată în structurile raționalismului concret, contemporan, și sporită în semnificația sa, poate, chiar reconstruită, distincția hegeliană între dialect și rațiune avea să-și reateste, superior, valoarea explicativă și operațională. Și aceasta cu atît mai mult cu cît, în paralel, vechiul intelectualism, reactualizat, va fi provocat, printr-o reacție antiintelectualistă, un iraționalism *sui generis*.

Intelectualismul, așadar, constituit prin despărțirea de raționalism, fatalmente avea să facă posibil antiintelectualismul. Situație stranie, dar previzibilă, fiindcă despărțirea conducea la opoziția abstractă.

Aceasta pe de o parte. Pe de alta, apoi, intelectualismul ducea la același epilog, prin reacția antiintelectualistă, determinată de dificultățile în care se pusese singur odată cu desprinderea de raționalism.

Dar pe măsură ce își radicaliza constatarea, pe o cale negativă, făcea demonstrația valabilității modelului raționalității integrale. Bergson și Blaga, în modalități distincte, stau ca „experimente“ cruciale.

Bergsonismul, mai întîi, ilustrează ceea ce s-ar putea numi, forțînd puțin termenii, un antiintelectualism negativ, de îndată ce de la critica intelectualismului abstract și reducționist trecea la substituirea rațiunii înseși cu intuiția. Blaga, în schimb, face proba unui antiintelectualism pozitiv, prin modul cum pune în „scenariu" cunoașterea paradisiacă („un fel de cunoaștere", de situare „în fața obiectului pe care îl socotește dat sau cu posibilități de a fi dat, întreg și nealterat...") și cunoașterea luciferică („o vedem detașîndu-se în chip aparte de obiect, fără a părăsi însă obiectul").

Opuse, „cu distincții ireductibile", cele două tipuri nu sînt și incomunicabile : „cunoașterea luciferică invadează cu perspectiva ei cîmpul cunoașterii paradisiace" (*Cunoașterea luciferică,* în Lucian Blaga, *Opere,* vol. 8, p. 315, 316).

Cu toate că se arăta rezervat față de șansele distincției kantiene și hegeliene dintre intelect și rațiune, iar în cunoașterea luciferică identifica planul „intuiției", Blaga lucra în același orizont care, desprins de o interpretare anume, poate fi asimilat cu o problemă a ontologiei cunoașterii. El, prin urmare, își lua măsuri de precauție numai în raport cu o descriere, kantiană-hegeliană, iar nu față cu structurile „albe" ale „cunoașterii înțelegătoare". Intelect și rațiune, pe de o parte, cunoaștere paradisiacă și cunoaștere luciferică, pe de alta, ambele modalități de interpretare (de identificare, de numire și de instrumentare) sînt echivalente din perspectiva structurilor, ca structuri formale, ale „cunoașterii înțelegătoare".

Drept aceea, antiintelectualismul la Blaga este de același tip ca antiintelectualismul kantian și hegelian, adică relativ și nu absolut, deschis și nu închis, pozitiv și nu negativ. Dar așa fiind, antiintelectualismul nu sugerează antiraționalismul sau nu-l face posibil ; din contră, este un mijloc pentru construcția raționalismului integral, concret.

Paradoxal, deci, nu intelectualismul stă ca un raționalism (ori, mai curînd, pentru raționalism), ci antiintelectualismul, dar acesta în concept relativ, deschis și pozitiv.

Raționalism și iraționalism. Nu încape îndoială că „iraționalismul nu este un factor dominant... ci este un factor subordonat, recesiv, și de aceea el presupune raționalismul ca funcție dominantă". Dar dacă așa stau lucrurile, „iraționalul nu există prin sine", ci numai „prin rațional", ca o „umbră" a acestuia fie și „necesară" (Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 270).

Într-o perspectivă ontologică, Nicolai Hartmann postula existența unui „irațional eminent" („analogic și transinteligibil"), ceea ce adesea a putut să treacă drept o tentativă de refundare a iraționalismului. Or, „ipoteza iraționalului radical nu este un contrasens" deși, la rigoare, „iraționalismul a luat naștere din explicația cu sine a raționalului, din năzuința rațiunii de a-și cunoaște puterile și limitele, din obligația rațiunii de a nu întrerupe contactul cu realitatea, de a exprima sau explicita ceea ce este funcția fundamentală a rațiunii și cunoașterii în genere" *(Ibidem*, p. 279, 270).

Avem de a face, așadar, cu două perspective: una, nonrestrictivă, ontologică, și alta relaționistă, gnoseologică. Din prima, cea hartmanniană, iraționalul este pus să numească nonrelaționist ceea ce stă ca un „lucru în sine", iar din cealaltă, ceea ce rațiunea instituie ca un contrariu al său.

Pentru că „nu (neapărat) admiterea iraționalului înseamnă iraționalism", problema nu este a alegerii între cele două puncte de vedere, ci a legitimării lor, deopotrivă, și aceasta spre o înțelegere cît mai concretă a raționalismului (Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, p. 35). Căci un concept abstract al acestuia construit cu mijloace puține și constrîngătoare în contra programului său risca, prin reducționism, pierderea realului, dacă nu chiar punerea lui, paradoxal, în termeni non raționali. Iraționalismul ca înfundătură a raționalismului abstract, de care s-a vorbit adesea atît din orizontul iraționalismului, cît și din acela al raționalismului concret, este de ordinul evidenței.

Opunînd exclusivist raționalul și iraționalul, luîndu-i acestuia din urmă orice semnificație ontologică, raționalismul abstract făcea el însuși posibil iraționalismul. Dar, „pentru ca raționalul să aibă sens și să existe e necesar să existe și iraționalul" în aceeași ordine (ontologică),

deși la alt nivel, secund (D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 72).

Identificarea hartmanniană a unui irațional în sine (ca ființa în sine) produce mari perturbații în construcția ontologiei, a acesteia ca logică. Mai întîi pentru că ia ontologiei relația fundamentală, aceea fără de care nu se poate construi, anume identitatea cu diferența în ea însăși, cum zicea Hegel, dintre *a gîndi* și *a fi*. Apoi, în măsura în care „transobiectivul transinteligibil" (iraționalul) și „transobiectivul inteligibil" (raționalul) capătă legitimitate ontologică, în egală măsură, se ivește pericolul ruinător al admiterii a doi termeni în condiție primă sau oricum incomunicabili (Cf. Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, p. 192 *passim*).

Cu postularea iraționalului ca „lucru în sine", relația dintre *a gîndi* și *a fi* trece în plan secund, ceea ce înseamnă că ontologia cade din condiția ei. Dificultatea, prin urmare, este de principiu și, așa fiind, nu se poate nesocoti. De altfel, cînd s-a admis un „lucru în sine", acesta, fie și în formă negativă, a fost pus în relație cu a gîndi, numai că, iarăși paradoxal, într-una gnoseologică, deci ca un incognoscibil. Hartmann însuși o face. „Lucrul în sine nu are cum să stea ca termen în afara oricărei relații ; cum însă, ca irațional mai cu seamă, nu poate fi pus în identitate (ca raport) cu *a gîndi*, este determinat ca incognoscibil. Or, relația de tip ontologic dintre ființă și gîndire este anterioară, logic, celei de cognoscibilitate. Altminteri, dacă ființa ca ființă ar fi cunoscută ar fi „cuprinsă", ceea ce ar duce la presupunerea ei ca limitată, iar dacă, din contră, n-ar fi cunoscută, cum am mai gîndi-o și exprima-o ?

Ontologic însă este, trebuie să fie, o legitimare a celor doi termeni polari, ființă și gîndire, mai înainte de a se stabili primatul unuia sau altuia, ca și a cognoscibilității și a incognoscibilității. Toate acestea, de altfel, sînt posibile numai după instituirea lui *a fi* și *a gîndi* în identitate și diferență, totdeodată.

Non-limitativi, deși cu maximă universalitate, pentru că sînt opuși, ontologic (în aceeași perspectivă formală), cei doi termeni se presupun : ființa n-ar putea fi numită în absența gîndirii și gîndirea n-ar putea fi gîndire a ceva în lipsa ființei.

Încă o dată, aceasta numai în limitele justificării logico-lingvistice a ontologiei și nu în ordinea interpretării (a ontologiei interpretative sau materiale). Căci mai înainte de toate avem nevoie de punerea ființei și a gîndirii în condiție de termeni primi, ireductibili, așa-zicînd, întrucîtva în spirit cartezian.

Punînd ca primă regulă de inteligibilitate a ființei, unicitatea ei, ontologia, totuși, nu se poate construi decît ca o relație sau printr-o relație, dar cu restricția că termenul celălalt nu poate fi limitativ.

Să încercăm o demonstrație negativă urmînd o sugestie încă parmenidiană și să identificăm celălalt termen în neființă. În urmare, două propoziții, *ființa este* și *neființa este* ar fi singurele posibile. Însă în acest caz, la o primă evaluare, pentru că sînt în egală măsură, ființa și neființa ar sta ca două entități care se limitează și se determină reciproc. Dar la o a doua, întrucît numai prima propoziție este analitică iar cealaltă sintetică (deci se cere justificată : cum este posibilă alăturarea necesară între *a nu fi* și *a fi ?), neființa* este trecere în regim secund. Ființa și neființa, deci, nu pot să stea alături.

Este nevoie, atunci, de un alt termen, care să nu pună în discuție condiția unicității ființei și, totuși, să fie altul. Acesta nu poate fi decît contrariul ființei, gîndirea adică.

„Treapta zero“ sau, hegelian, acel „absolut simplu“, ființa în sine presupune în relația ontologică un termen tot asemenea. Corelativul său, prin urmare, trebuie să aibă o demnitate similară, numai că în alt orizont. Primă, ontologic, ființa în sine impune celuilalt aceeași condiție, a primatului, tocmai pentru a se opune și, totodată, pentru a fi în identitate, adică pentru a fi : ființa, rațională, iar gîndirea, existentă. De aici, din identitate și deosebire, în consecință, vin atît coraționalitatea ființei și gîndirii, cît și coexistența lor.

Un iraționalism în sine, un irațional ca termen prim, de aceea, ar face imposibilă descrierea sa ontologică. Printr-o parafrază la Gorgias, dacă ar exista iraționalul, n-ar putea fi nici gîndit, nici exprimat.

Dar, cu toate acestea, iraționalul, mai înainte de a fi definit în relația logico-gnoseologică, trebuie justificat ontologic. Este însă posibilă o asemenea operațiune ? Are deci iraționalul semnificație ontologică ?

Această lume, zicea Heraclit, este un foc etern care se aprinde și se stinge după măsuri, căci din moartea focului vine nașterea aerului, a apei și a pămîntului, iar, invers, din moartea acestora din urmă, nașterea focului (fr. 30, 65—66).

Principiu al lumii, focul nu are a o genera prin trans-formare, adică prin trecere într-un altceva, fatal, limitativ. Generarea este într-o ordine negativă, ca stingere. Ființa deci produce neființa, dar în sine. Nu trece în ea, pe „orizontală", ci printr-o „retragere", inteligibilă numai pe „verticală".

Des-ființarea, în consecință, este o în-ființare, dar în plan secund, singurul în care neființa poate fi instituită. Altminteri, ar trebui ori situată în același orizont cu ființa, ori destituită ontologic. Și într-un caz și în altul s-ar proceda însă absolutizant. Or, neființa este o des-ființare ca în-ființare, ceea ce obligă la punerea ei în concept relativ.

Prin analogie, ființa ca raționalitate *(a fi* este totuna cu *a gîndi)* se „desprinde" din această identitate pentru a face posibilă alta, în alt plan, secund, și relativă. Ea se dez-raționalizează, instituind însă o altă raționalitate. Ca dez-raționalizare a raționalului în sine (a ființei în sine) existența poate fi luată ca un irațional, dar întrucît des-ființarea este totuna cu o în-ființare, ceea ce în orizont metafizic are o semnificație, în celălalt, fizic (al ontologiei existenței) capătă alta, distinctă, ținînd de alt plan și identică, totodată, fiind un analogon al celei dintîi. Iraționalul din ordinea secundă, așadar, este numai relativ, ceea ce îl determină ca pe un alt rațional sau ca pe un rațional de gradul II.

Iraționalismul, în construcție ontologică, posibil o dată prin identificarea unui irațional în sine (ca ființă în sine) mai este și prin absolutizarea existenței ca neființă. Cînd, relativă, neființa este ea însăși ființă, numai că în plan secund.

Instituit și într-un caz și în altul prin modelare gnoseologistă (gîndirea determinată, ca facultate de cunoaștere, iar nu potrivit cu poziția ei de termen ontologic, *celălalt)*, iraționalismul în acest concept făcea deschiderea către iraționalismul subsecvent, ca limitare sau negare a rațiunii. Căci dacă irațională, transcendența (ființa în sine și ființa determinată) este incomunicabilă cu opusul ei, cu rațiunea.

„Realitatea este irațională, gîndirea este rațională". această presupoziție este presupoziția iraționalismului modern și totodată aporia sa, marea și ruinătoarea sa dificultate (Mircea Florian, *Misologia sau filosofia absurdului,* în *Scrieri alese,* p. 226).

În discuție nu intră formele prea puțin reflexive, venite din resentimente veștejite odinioară de P. P. Negulescu într-o prelegere universitară din 1930—1931 : „Adversarii democrației din Franța își indreptează acțiunea lor, ceea ce pare la prima vedere ciudat, și în contra raționalismului ca direcție filosofică. De ce? Pentru un motiv foarte simplu : pentru motivul că ei nu pot uita campania violentă pe care au dus-o filosofii raționaliști din secolul al XVII-lea în contra monarhiei absolute, în contra monarhiei de drept divin. De aici, printr-o asociație de idei firească, adversarii de azi ai democrației din Franța care caută să restabilească monarhia absolută cred că au în raționalism un dușman care trebuie cu orice preț doborît". Un articol din „Le Figaro" (22 septembrie 1930) era de tot probant, constînd în „afirmări tari, violente, dar nedovedite" : „«Raționalismul e o bucătărie falsificată. Ingredientele care-i otrăvesc produsele sînt pretenția și ignoranța. Rațiunea nu e decît o slugă..., cu adevărat stăpînă e sensibilitatea»" *(Problema epistemologică,* prel. III, în P.P. Negulescu, *Pagini alese,* p. 172, 176).

Acesta este un iraționalism care se extrage dintr-o poziție antiraționalistă cu motivație extrafilosofică. Dar mai înainte prezintă interes iraționalismul ca „rod" al „erorilor săvîrșite de raționalismul tradițional", „al concepției că rațiunea este o activitate interioară care schematizează realitatea" (Mircea Florian, *Recesivitatea...,* p. 283). Deci ca epilog, dacă nu, mai cu seamă, ca reacție la raționalismul abstract și, în contra instrumentării sale, ca argument pentru un alt raționalism. Însă nu numai atît, fiindcă iraționalismul ca opțiune în teoria cunoștinței, în prelungirea celui de construcție ontologică, înseamnă și o încercare de cuprindere și instituire filosofică a iraționalului. O încercare numai și încă, în universul său de aplicație eșuată, pentru că „iraționale definitive" „nu există sau, mai precis, nu putem ști dacă există". „Ceea ce ne pare azi irațional, mîine poate de-

veni rațional" (D.D. Roșca, *Studii și eseuri filosofice*, p. 155).

Or, iraționalismul, procedînd abstract, după ce izolează „iraționale definitive", oprește rațiunea în fața lor. Aceasta mai cu seamă cînd iraționalismul nu-și asociază anti-raționalismul (poziție exclusivistă prin negativism) și nu presupune neapărat eliminarea rațiunii, ci (doar) minimalizarea ei.

Că la limită instituirea unor date iraționale ale conștiinței noastre în transraționale poate fi (sau poate duce la) o devalorizare a rațiunii este de tot adevărat. Dar iraționalismul, sau venind pe o cale istorică, iraționalismele, în concept filosofic (ontologic și gnoseologic), acelea care nu presupun un antiraționalism ca punct de plecare și scop, săvîrșesc numai o inversare a pozițiilor iraționalului și raționalului în sistem. Iraționalismul, deci, ori cel puțin iraționalismul care, din nou, nu se construiește ca un anti-raționalism, pune iraționalul în condiție primă, iar raționalul în regim secund. La rigoare, în acest concept, nu atît restrictiv cît mai degrabă definit, iraționalismul se opune raționalismului numai în măsura în care schimbă poziția termenilor. Ceea ce nu rămîne fără de urmări, mai întîi, în chiar încercarea sa de legitimare ca proiect filosofic. Pentru că, izolînd „iraționale definitive", își anulează, prin aceasta, șansa de a construi o ontologie și, mai departe, o teorie a cunoștinței după singurele reguli posibile ale instituirii ontologice și gnoseologice. În al doilea rînd, prin extindere, pune filosofia însăși în situația de a se contrazice pe sine, de îndată ce construcția este înlocuită cu de-construcția.

Or, nu aceasta este vocația filosofiei și deci nu acesta rostul ei. Și nu de aici vine nevoia de filosofie, ea însăși în continuă devenire, ea însăși o istorie, într-atîta chiar încît istoria filosofiei poate fi văzută și ca o fenomenologie a trebuinței noastre, parcă ontologic-determinată, de iubirea-de-înțelepciune.

Ca de-construcție, ce ar mai fi însă filosofia și ce istoria filosofică a ființei noastre, ce dimensiunea noastră filosofică, pentru că, mai mult decît o interpretare a lumii, filosofia este un mod de a fi.

Dar așa stînd lucrurile, nu putem să ne-o îndepărtăm pe o cale sau alta și să nu cădem ontologic.

Punînd filosofia în conflict cu sine, antiraționalismul (din nou, altceva decît iraționalismul) o dezleagă de temeiul și, în același timp, de rostul ei, care este ființa noastră.

Reconstrucție a lumii pentru om și, în urmare, program deschis de afirmare a acestuia, filosofia este, trebuie să fie, dialogul marilor termeni care centrează cele două orizonturi ontologice, cel a ființei în sine și cel al ființei umanului. Ca dialogul să fie posibil însă cei doi termeni trebuie puși în stare de comunicație, ceea ce numai postularea co-raționalității lor este în măsură s-o facă.

Altminteri, fie prin identificarea unor iraționale definitive (în sine), cazul antiraționalismului, fie prin admitere a două serii de raționalitate (cazul raționalismului abstract), filosofia eșuează, cum ar fi zis Camus, în „ținuturi pustii". Riscul și de o parte și de alta este al închiderii filosofiei în cercul mic al exercitării sale pentru sine însăși.

Co-raționalitatea, prin bivalența ei, în „joc secund", pune însă în dialog cele două orizonturi. Ea deschide lumea în fața rațiunii și supraveghează rațiunea în aplecarea sa asupra raționalității obiective. Astfel încît, obligă la un concept al raționalității concrete care, așa fiind, nu exclude iraționalul, ci îl legitimează pe măsură. De aceea, „locul natural" al iraționalului, paradoxal, va fi în sistemul raționalismului concret, iar nu în acel al antiraționalismului. Căci poziție abstractă, aceasta din urmă, prin absolutizare, îl despecifică și îl face inoperant.

Antiraționalismul, așadar, își anulează sau mai curînd își elimină conceptul propriu: „tinde să se respingă pe sine însuși (R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 318).

7. *Cunoaştere şi experienţă. Paradigma empiristă*

Cu o ambiguitate într-un orizont mai restrîns, ceea ce empirismul cîștigă într-o parte, pierde în alta. Nu are polimorfismul derutant al raționalismului, astfel încît este mai ușor de sesizat în unitatea lui istorică. Dar, cu o istorie cam lineară, strîns într-o albie prea îngustă, el „curge" dinspre Bacon către Berkeley și Hume cu distorsiuni și subțieri care aproape că-l aneantizează.

În timp ce raționalismul își produce forme complementare și înaintează prin expansiune, empirismul se constituie în ipostaze mai curînd succesive. Căci empirismul baconian, bunăoară, deși primul în ordine istorică și întrucîtva, cel puțin în aparență, cu valoare matricea1ă, sistematic, se deosebește de cel lockeian sau de cel al lui Condillac. Reductibile la o structură unică nu sînt nici chiar modelele mai asemănătoare : cel baconian și cel al lui Hobbes, cel al lui Condillac și cel al lui Helvetius, cel berckeleyan și cel humeist.

Mai înainte, deci, par a trece deosebirile, într-o istorie „sincopată" sau într-un sistem de sisteme.

La limită, în primele lui ipostaze sau momente (Bacon și Hobbes), cît sînt privite dinspre Locke și Condillac, Berkeley și Hume, empirismul aduce mai curînd cu un empirio-raționalism și, deci, cu o alternativă la pozițiile abstracte, păgubitoare prin schematismul și unilateralitatea lor. Astfel, atît „școala empirică de filosofie", cît și cea „sofistică sau rațională", superficial opuse, în rezultate, „deformate" și „monstruoase", se întîlnesc.

Întemeiată, una, „nu pe lumina noțiunilor", ci „pe mărginirea și întunecimea unor puține experimente", iar

cealaltă pe presupoziții făcute „mai înainte" ca „experiența", să fie consolidată în mod științific, ambele eșuează și deturnează cunoașterea de la adevăr (Francis Bacon, *Noul organon,* I, 64).

Or, prevenea, *Fr. Bacon* (1561-1626), singura șansă este „alianța strînsă și trainică dintre cele două facultăți, experiența și rațiunea", ceea ce face ca „ținta" filosofiei să nu fie „de a tăgădui simțurile, ci de a le ajuta; nici de a disprețui intelectul, ci de a-l îndruma", dacă aspiră la autenticitate *(Ibidem,* I, 95, 126).

Thomas Hobbes (1588—1679), la rîndul său, admite că tot ceea ce este „în gîndirea omului" vine „prin organele simțurilor" întrucît sînt afectate de „corpul exterior" sau „de calitățile sensibile", tot atîtea „mișcări ale materiei". Însă prin simțuri nu dobîndim decît „imagini cauzate" de lucruri și calități, deci ale acestor lucruri și ale acestor calități *acum* și *aici.* Senzația este „cunoaștere a faptului", în timp ce știința, „a consecințelor și dependenței unui fapt de altul", a lucrurilor și calităților așa cum sînt într-un întreg și ca întreg.

Rămînînd la senzații nu numai că am „pierde" lucrurile în conexiunea lor, dar nu ne-am mai putea exercita *intelectual,* deci gîndirea și limbajul și-ar pierde legitimarea. Căci intelectul este un sistem „al concepțiilor și gîndurilor prin mijlocirea succesiunii și țesăturii numelor lucrurilor în afirmații și negații și alte forme ale limbajului". Și încă, mintea nu este simplă oglindire pentru că, prin natura sa, *calculează.* Ea este *adunarea* și *scăderea:* „Logicienii, pentru *consecințele cuvintelor,* adună două nume pentru a face o *afirmație,* două afirmații pentru a face un *silogism,* mai multe silogisme pentru a face o demonstrație și, din suma sau concluzia unui silogism, ei scad o propoziție pentru a găsi pe următoarea". Asemenea și politologii: „adună pactele pentru a găsi datoriile omenești", iar juriștii, legile și faptele, „pentru a găsi ceea ce e drept și ceea ce e nedrept". Și tot astfel, în orice exercițiu rațional *(Leviathan,* I, 1, 5, 2, 5). Mai înaintea lui Leibniz, Hobbes pare să știe că nimic nu este în gîndire dacă nu vine din simțuri, în afară de gîndirea însăși.

Asociativă (altfel cum ar da seamă de lucrurile lumii și actele noastre, relații și în relații?), ea se supune interconditionărilor obiective și ia act de ele, dar în

structuri și în funcții care-i dau identitatea necesară în cunoaștere, ca asumare subiectivă a realului. Altminteri, ca simplă „oglindire" a lucrurilor, cum ar mai fi condiție și temei pentru „concepții și gînduri", pentru știință ca reconstrucție a sistemului lucrurilor în lume?

Dacă lucrăm cu un concept restrictiv al empirismului, cu cel la care se ajunge cam în cursul unui secol atunci Bacon și Hobbes nu sînt empiriști. Dar cum prin restrîngere empirismul nu cîștiga în rigoare cît pierdea din completitudine, cu valoare paradigmatică este conceptul lui de început de istorie.

În acest caz istoria este inversă, adică dinspre un model concret către altul abstract (luînd *concretul* și *abstractul* în accepție hegeliană).

Totuși, *istoria negativă* este dublată de o alta, *pozitivă,* în măsura în care de la Bacon la Locke și de la acesta la Hume empirismul devine mai reflexiv sau critic. Detașînd, cît se poate, ideea de *critică a experienței pure* din contextul ei empiriocriticist de mai tîrziu (sfîrșitul veacului al XIX-lea și începutul celui următor), n-ar fi prea riscantă aplicarea sa empirismului modern tîrziu, cu deosebire în concept humeist. Istoria *pozitivă* a empirismului, deci, ar sta într-o înaintare în conștiința critică. Așa stînd lucrurile, din perspectiva „primei" istorii, în condiția unui empirism mai autentic se situează Bacon și Hobbes, Cantemir la noi, La Mettrie și Helvetius, însă dinspre cealaltă, Locke și Condillac, Berkeley și Hume par a-l defini mai exact.

Conștiința critică nu le lipsea nici celor dintîi, numai că, empiriști care și gîndeau, pentru a zice ca Hegel, ei se vor fi aplicat experienței pentru a-i desluși valoarea și limitele în raport cu rațiunea. Situarea însă va fi fost în experiență, ceea ce nu este fără importanță în determinarea conceptuală a empirismului, o descriere a experienței fiind posibilă și dinspre rațiune.

Bacon și Hobbes sînt, ce-i drept, mai curînd empirio-raționaliști, dar cu alegerea experienței ca termen referențial.

Complementare în cunoaștere, experiența și intelectul și, mai departe, în ordine metodică, inducția și deducția, socotea Bacon, bunăoară, se presupun prin chiar condiția întregului la care participă. Autorul *Noului organon* nu contestă (sau nu diminuează), așadar, legitimitatea și valoarea intelectului și ale operațiunilor sale.

El are în vedere numai *interpretarea* intelectualistă și deductivistă, a cunoașterii și cunoștinței în genere, a experienței în particular.

„Există sau pot exista două căi pentru a cerceta și descoperi adevărul. Una se înalță ca într-un zbor de la datele simțurilor și de la faptele particulare la propozițiile cele mai generale și stabilește și descoperă din aceste principii, socotite ca un adevăr de nezdruncinat, propozițiile mijlocii. Aceasta este calea întrebuințată azi. Cealaltă scoate propozițiile din datele simțurilor și din faptele particulare, ridicîndu-se continuu și gradual pentru a ajunge, în cele din urmă, la propozițiile cele mai generale. Aceasta e calea adevărată..." *(Noul organon,* I, 19).

Din ambele situări, punctul de plecare este identificat în datele simțurilor, numai că una, cea a „școlii raționale", „atinge în treacăt experiența și particularul", în timp ce, cealaltă, și ea deschisă, către generalitatea cea mai mare, „stăruie în cadrul lor potrivit regulilor și ordinii" *(Ibidem,* I, 27).

Prima, deci, centrată cum este în cîmpul intelectului, nu se aplică *metodic* experienței, ceea ce se traduce în punerea acesteia în condiție de mijloc necesar, de bună seamă, numai că pentru cealaltă. Așa se și face că, deși i se recunoaște necesitatea, nu este cercetată în *necesitatea* ei. De unde și devalorizarea sa.

Ferindu-se să facă aceeași transgresiune a regulilor de constituire a conștiinței și a naturii ei, numai că din cealaltă parte, în intenție, cel puțin, Bacon supune experiența unui examen cu finalitate în justificarea „științei empirice". *Știința,* aceasta presupune o „formă logică", dar *empirică,* ea „este caracterizată printr-o anumită metodă", se înțelege că inductivă.

Trei urmau a fi, după Karl Popper, cerințele pe care știința empirică trebuia (trebuie) să le satisfacă : 1. sistemul ei „să fie sintetic (să reprezinte o lume necontradictorie...)" ; 2. „să satisfacă criteriul de demarcație" (enunțurile sale „trebuie să fie *definitiv* sau *concluziv* decidabile"), „așadar să nu fie *metafizic,* ci să reprezinte o «lume a experienței» posibile" ; 3. „să se distingă într-un fel oarecare față de alte sisteme ca sistem ce reprezintă «lumea experienței noastre»" *(Logica cercetării,* p. 82).

Dacă operăm cu „canonul“ popperian, problema este de a justifica „știința empirică“ baconiană ca sistem ce reprezintă o lume: „lumea experienței noastre“ (Moritz Schlick) sau, poate mai curînd, lumea *așa cum* e „organizată“ în experiența noastră.

Reale, și ca atare numai ele, „corpurile individuale“ se manifestă „în acte pur individuale după *forme* sau *legi (Noul organon,* II, 2). Mai înainte, *în ordinea naturii,* prin aceasta ele sînt *fundamentale* în aceea a științei. Luarea de cunoștință, prin urmare, este totuna cu comprehensiunea sensibilelor, dar întrucît sînt inteligibile. Altminteri experiența însăși n-ar fi posibilă sau nu, pentru a zice după Popper, ca „metodă“.

În ambele ipoteze: cea „metafizică“, a inteligibilului distinct de sensibil, sau cea nominalistă (a irealității universaliilor), experiența era compromisă ca o „organizare“ a lumii, căzînd în condiția incertă a unui, așa-zicînd, „complex de senzații“. Or, ea este „cuprindere“ a lucrurilor ca întreg, deci ca unitate concretă a singularității. În consecință, prin chiar structura contradictorie, în urmarea arhitectonicii realului, ea își asigură o organizare „necontradictorie“, dar aceasta numai cu autodepășirea, ca metodă, în „știința empirică“.

În sine, deci, ca un „complex de senzații“, ea ar fi neanalizabilă și neorganizabilă. Cît însă este o „cuprindere“ a întregului în chiar „cuprinsul“ său, ea poate să se „instrumentalizeze“ pentru a lucra asupră-și și, astfel, să facă posibilă „organizarea“ *ca trecere* de la „particular“ la „propozițiile“ inferioare, de aici „la cele medii, iar în urmă la cele mai generale“; așadar, *ca inducție*, în al cărei rost intră formularea „propozițiilor“ cu valabilitate universală. Pentru aceasta însă, dacă nu vrea să se închidă într-un cerc vicios, adică dacă vrea să „confirme“ presupoziții, ea va trebui să opereze demarcații în cîmpul experienței și după „logica“ acesteia. Adică „să aleagă observațiile și experiențele prin excluderi și respingeri ale faptelor neconcludente“ și numai „după ce a stabilit un număr corespunzător de propoziții“ să se oprească, „în fine, la cele afirmative“ *(Ibidem,* I, 60).

„Criteriul de demarcație“, deci, nu va fi „verificabilitatea“, ci „falsificabilitatea“, dar aceasta din urmă într-un sens diferit de cel popperian, deși sugerat de el (Karl Popper, *op. cit.,* p. 83).

Căci cele trei „tabele" : cel al *esenței* și *prezenței* (ce adună cazurile în care o „însușire" este prezentă, bunăoară, exemplifică Bacon, *căldura*), cel al *deviației* sau *absenței* („sumar al cazurilor în care natura respectivă lipsește") și cel al *gradelor* sau *comparației* („în care natura cercetată se înfățișează în diferite grade") nu funcționează în ordinea „verificabilității", ci în aceea a demarcației dintre ceea ce este concludent și ceea ce nu. Așa se și explică trecerea în primul rînd a procedeului negativ : cea dintîi operațiune „este de a *respinge* și de a *exclude* succesiv fiecare dintre însușirile care nu se găsesc deloc în cazurile unde însușirea dată este prezentă". „Numai atunci, după excluderile și respingerile cuvenite..., în al doilea rînd, oarecum la fund va rămîne forma afirmativă, veritabilă, solidă și bine delimitată". Altminteri, dacă „spiritul încearcă să facă aceasta în mod afirmativ, de la început vor rezulta fantezii și păreri, noțiuni rău definite și propoziții care trebuie îndreptate în fiecare zi..." (*Noul organon,* II, 12, 13, 16, 15).

Cu tabelele în această ordine, a instrumentării, se va decide ceea ce este concludent prin eliminarea a ceea ce nu e, delimitarea făcîndu-se între faptele cu *sens* și cele *fără sens* într-un context empiric.

Tabelele, prin urmare, nu verifică, ci doar separă neverificabilul de verificabil. Aceasta face ca ele să aibă drept „criteriu de demarcație" nonverificabilitatea. Altfel, încă o dată, primul în ordinea instrumentalizării, chiar al importanței, ar fi cel al prezenței. Dar dacă s-ar începe cu aceasta, inducția ar fi totuna cu însumarea cazurilor. Ea însă „intră în acțiune" abia după ce s-a făcut „sumarul" cazurilor concludente, ceea ce înseamnă că îi premerge o operațiune în care experiența se organizează și deci se pune în condiție de mijloc, singura ce-i este definitorie. Ca scop, ea s-ar închide în sine, ceea ce ce ar avea urmări grave, riscîndu-se „pierderea" lucrurilor. Faptul nu va întîrzia să se întîmple în empirismul tîrziu, berkeleyian, dar este previzibil deja din momentul de criză, lockeian.

Cu un concept totuși sensualist al experienței, *John Locke* (1632—1704) este în istoria empirismului ca un fel de placă turnantă. În tradiție baconiană, filtrată însă, el identifică încă în experiență „organizarea" percepțiilor (ca luare de cunoștință), dar, parcă berkeleyian, *avant la lettre,* tinde s-o închidă între limitele ei.

Ca „o coală albă pe care nu stă scris nimic", mintea noastră își ia nenumărata mulțime de idei din experiență ca deschidere la real (prin „simțirea" acestuia) sau către sine („prin perceperea proceselor lăuntrice", cînd ea „se îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobîndit"). *Simple,* ideile dobîndite cu simțurile sau pe calea reflecției, prin combinare, comparare și abstractizare, trec în idei complexe, deci sintetice. Exerciții (sau funcții) ale gîndirii, cele trei operațiuni sînt numai „organizări" ale experienței, iar nu cunoașteri, riguros vorbind, de îndată ce nu semnifică nimic în ordinea care le-ar corespunde, adică a universaliilor.

Combinate și puse în relație (comparate), ideile simple ne procură pe cele complexe, care devin generale prin abstractizare (ca despărțire a lor de „toate celelalte existențe și împrejurări de existență reală, ca timpul, locul sau orice alte idei" care le însoțesc).

Așa fiind, ideile generale (abstracte) nu sînt arbitrare: „opera intelectului", ele își au însă „fundamentul în similitudinea dintre lucruri". De aceea ele semnifică „esențe diferite" (cercul care este diferit de un oval, pămîntul de apă etc.).

Acestea (esențele) sînt reale, dar nu întrucît sînt genuri sau specii, ci numai ca existențe. „Învățătura și discuțiile din școli (scolastice — *n.n.)* ocupîndu-se mult cu *genus* și *species,* cuvîntul *esență* aproape că a pierdut prima sa semnificație și, în loc să fie aplicat alcătuirii reale a lucrurilor, a fost aproape totdeauna aplicat alcătuirii artificiale a lui *genus* și *species*". Or, *esentia*, „în primul său sens, semnifica exact *existență*".

Numind, așadar, existența comună a *acestor* sau a *acelor* lucruri, ideile abstracte iau seamă de similitudini prin care clasifică. Numai că, operațiune a intelectului, clasificarea cu genuri sau specii nu presupune existența reală a acestora. Ideile sînt generale, dar întrucît „reprezintă multe obiecte particulare" și nu genuri sau specii reale. Căci „universalitatea nu aparține obiectelor înseși, care în existența lor sînt toate particulare" *(Eseu asupra intelectului omenesc,* vol. I, p. 81, 82, 137; vol. II, p. 20, 22, 19).

Interpretarea nominalistă a universaliilor, care cu Berkeley avea să ducă la subiectivismul ruinător, deși mai supravegheată la John Locke, este, de acuma, pre-

vizibilă în urmările ei. Deocamdată, pentru că este mai reticentă, nu pune sub semnul întrebării *existența* însăși, astfel că nu duce la „imaterialismul" berkeleyian. Dar în măsura în care universaliilor le este „luată" realitatea, atît sfera existenței, cît și cea a cunoașterii pierd ceva din cuprinderea lor. Și încă, paradoxal, experiența însăși pierde, nemaiputîndu-se „organiza" după „arhitectonica" realului sau nu după real, întrucît unește în sine universalitatea și invidualitatea.

Avem de-a face cu un reducționism, dar cum acesta hipertrofiază abstract un termen (pentru că-l diminuează tot abstract pe celălalt), nu-i conferă aceluia demnitate suplimentară. „Reducționismul radical... își pune sarcina să specifice un limbaj al datelor sensibile și să arate cum se traduce restul discursului semnificativ, cuvînt cu cuvînt, în el" (W. von O. Quine, *Două dogme ale empirismului,* în *Epistemologie. Orientări contemporane,* p. 51). Însă prin aceasta își știrbește poate mai *întîi* și mai grav propria legitimitate.

John Locke apasă mult prea mult pe „experiență", atît încît, prin reflex, intelectul este în oarecare măsură devalorizat. Dar cum ceea ce intră în rosturile acestuia, sesizarea universaliilor, nu intra și în cel al experienței, genurilor și speciilor le este „luată" condiția de a fi *in re.* În urmare firească, mai înainte ca intelectul să sufere prin devalorizare, aceasta atingea chiar experiența. Căci, făcută să fie un sistem al „ideilor simple" (senzații și percepții), experiența nu mai avea cum să se autodepășească în știință, ca în „adevărul" ei.

Devalorizată ca într-o altă vînătoare a lui Acteon ea însăși, devalorizat și intelectul, în cele din urmă, aceeași „pierdere" o înregistrau cunoașterea, în conceptul ei generic, și lumea. Cunoașterea, în măsura în care limitele experienței treceau în limite ale ei, și lumea, întrucît, pentru conștiință, putea să apară așa cum e pricepută.

A fi este cum e *perceput* sau, în expresie mai frustă, berkeleyiană, *a fi* înseamnă *a fi perceput* nu sînt, ca atare, lockeiene. Autorul *Eseului...* le invită sau, mai curînd, le îndepărtează pe cît poate. Logica empirismului duce însă la ele, ca la ultimele consecințe, ce-i drept, devastatoare și deturnante, dar firești și, dintr-un anume punct de vedere, necesare. Ele erau firești pentru că un

empirism radical nu putea să le evite și erau necesare ca un fel de „experiment“ negativ.

Adesea, parcă antrenată în „jocul“ epuizării tuturor ipotezelor posibile, filosofia a încercat și pe cele riscante, într-un fel, pentru destinația și valoarea lor în fenomenologia umanului. Adesea, așadar, parcă și-a „programat“ eșecuri, a imaginat situații aporetice și le-a „experimentat“, dar, de fiecare dată, în vederea sporirii și adîncirii „albiei“ sale.

La rigoare, și eroarea „are... un sens“, care, recunoscut, nu compromite trecutul, cît îl salvează (Constantin Noica, *De caelo*, p. 8).

Idealismul subiectiv al lui *George Berkeley* (1685—1753) este un astfel de „experiment“ negativ, pe care filosofia, prin împingerea empirismului către (sau în) ultimele sale consecințe, și-l va fi organizat, riscînd enorm. Dar el trebuia „trăit“ atît ca „ipoteză posibilă“, cît și pentru ceea ce putea să descopere ori să-și clarifice, prin recul.

Într-un fel, idealismul subiectiv berkeleyian aduce cu o punere a filosofiei într-o „situație limită“.

În urmarea întregii istorii a empirismului modern, ca epilog firesc al unei înaintări abstracte, tocmai prin aceasta idealismul subiectiv prevenea asupra unor dificultăți care nu erau numai ale sale.

Gnoseologismul modern, mai cu seamă în direcție empiristă pre-berkeleyiană, pusese subiectul în ingrata condiție de conștiință-copie.

Empirismul, de dinainte de Berkeley (cu rezerve însă de la caz la caz) este revelator în acest sens, întrucît ceea ce s-a numit interpretare a cunoștinței-copie sau a conștiinței-oglindă și care dă măsura exactă a contemplativismului se va fi constituit în istoria și în sistemul lui. În același timp, însă, cu Berkeley, el înregistrează o mișcare de reevaluare critică și de reconstrucție în termenul subiectului.

Simplificînd întrucîtva, empirismul pare să se fi pus într-o condiție pentru a o face posibilă și pe cealaltă. Unilateralitatea sa, pregnantă cît îl privim în succesiune, se atenuează dacă îl cercetăm sistematic (sau ca pe un sistem în istorie). „Cheia“ o dădea încă John Locke, în

al cărui empirism se adună ambele laturi sau mișcări : una de deschidere către real și alta de circumscriere a „experienței pure". De aici și ambiguitatea modelului lockeian, însă una, dacă se poate spune așa, metodică, prin îndreptarea empirismului către cercetarea valorii, limitelor și mijloacelor experienței.

În construcția lockeiană cele două componente sau tendințe se pot distinge cu oarecare ușurință. Locke se situează încă în direcția care vine dinspre Bacon și Hobbes, dar, totodată, o face posibilă pe aceea berkeleyiană-humeistă, prin circumscrierea și examinarea „experienței pure". Într-un moment de cumpănă în istoria empirismului, el nu este însă nici baconian, nici berkeleyian (ca determinații generice), cele două tendințe supraveghindu-se reciproc.

Baconian, Locke recunoaște semnificația reală a „ideilor", dar, berkeleyian, lucrează cu un concept nominalist al ei. Ca Bacon pune experiența în termen de relație (ca asumare subiectivă a realului), însă ca Berkeley (ca un Berkeley mai reticent) găsește că senzațiile care „semnifică" așa-numitele calități secundare (culoare, sunet, miros) țin aproape numai de simțuri. Doar calitățile primare (formă, întindere, soliditate, număr, mișcare și repaos) sînt „cu totul inseparabile de corp"; celelalte însă, chiar dacă în funcție de „puterile diferitelor combinări ale calităților primare", sînt senzații *(Eseu...,* I, p. 111, 117).

Mai mult, cu toate că ideilor despre „substanțe" nu le contestă semnificația reală : „ele nu sînt formate după placul gîndurilor noastre, fără să fi fost luate după un model real", față cu noi, substanțele sînt puse în regim de incognoscibilitate. „Noi nu cunoaștem alcătuirea reală a substanțelor de care depind ideile noastre simple". Că ele sînt dincolo și independent de conștiința noastră nu trebuie să ne îndoim, numai că o cunoaștere a lor ca atare n-ar fi posibilă. Cît sîntem în măsură să vorbim despre ele, faptul ține de capacitatea noastră de a alcătui din „idei simple", „idei complexe". Presupunîndu-le pe cele dintîi, acestea fiind adevărate, „ideile complexe despre substanțe" vor fi și ele tot asemenea. În consecință, complexe de idei simple, „ideile de substanțe" rezultă dintr-un „acord" și sînt acest „acord" *(Ibidem,* II, p. 177, 178). Procedînd invers, luînd „complexului" idee simplă după idee simplă, ce mai rămîne ?

De aici nu mai era de făcut decît un pas pînă la distrugerea acelui „nu știu ce, pe care Locke îl menținuse" (N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, vol. I, p. 84). Și acest pas, sau poate că mai curînd salt, este făcut curînd de Berkeley.

Supunînd unei analize de tip nominalist Logica și Metafizica în concept tradițional, Berkeley le găsea vicii de fond atît de grave, încît legitimitatea le devenea îndoielnică de vreme ce își vor fi ales ca temei presupoziții vide de sens. Căci „ideile abstracte" nu semnifică nimic, *neputînd* s-o facă chiar dacă ar exista ceea ce ele ar trebui să substituie.

„Eu nu tăgăduiesc existența lucrurilor pe care le putem percepe sau prin simțurile noastre, sau prin reflexie. Nu pun la îndoială faptul că lucrurile, pe care le văd cu ochii mei, le pipăi cu mîinile mele, există în adevăr" (*Tratat despre principiile cunoașterii omenești,* 35). Se mai cuvine recunoscut și că lucrurile, sau ceea ce luăm ca atare, sînt alcătuite dintr-o sumedenie de însușiri „contopite" în calități.

Cei ce admit posibilitatea „ideilor generale abstracte" ignoră însă acest fel de a fi al lucrurilor și, în urmare, socotesc că sufletul nostru e în stare să „perceapă" o calitate anume independentă de celelalte și, prin aceasta, s-o separe (*abstraho-abstrahere*, a rupe, a separa). Bunăoară, dacă abstractizarea ar fi posibilă cînd „percepe" corpul în mișcare, sufletul ar urma să separe mișcarea de corpul care se mișcă și de direcția sau viteza mișcării. Dar ce sens ar mai putea să aibă *mișcarea* fără corpul în mișcare ?

Admițînd totuși că ideea abstractă este posibilă, calitatea abstractă n-ar urma să fie ca lucrul însuși, iar în acest caz am avea lucrul care se mișcă și mișcarea ca altceva ? Dar, în acest caz, zicînd ca Occam odinioară, am multiplica fără necesitate. Cum, prin ipoteză, cei ce socotesc legitime „ideile abstracte" nu admit decît lucruri alcătuite din însușiri, se pun în situație contradictorie, trebuind să accepte că există lucruri și că, osebit de ele, există și calități. Atunci ce ar mai fi lucrurile fără calități, ce și calitățile fără lucruri ?

Pentru a ieși din dificultate n-am avea de ales decît să le separăm *in re,* dar, în acest fel, am multiplica fără necesitate, iar abstracția tot n-ar deveni posibilă. Căci

sufletul nostru s-ar raporta distinct la *corpul care se mișcă* și la *mișcare*.

Că există „idei generale", avertizează Berkeley, „nu tăgăduiesc": Altminteri n-am mai putea gîndi, nici vorbi. Contestîndu-le ne-am contesta pe noi înșine *(Ibidem*, Intr. 12).

Or, critica teoriei „ideilor abstracte" și, în urmarea ei, și aceea a „întrebuințării greșite a limbajului" nu trebuie să fie demolatoare, ci constructive. Ele nu au în rostul lor negarea, ci afirmarea. Problema, de aceea, nu este : *dacă* putem gîndi și vorbi, ci alta, mai de fond, *cum* gîndirea și limbajul sînt posibile necontradictorii, *cu sens*. Vizînd o analiză semantică a limbajului, cît luăm în seamă prezența ei în filosofia contemporană, programul berkeleyian se dovedește a fi de o modernitate incontestabilă.

Berkeley, așadar, nu are a se îndoi de faptul că „un cuvînt devine general" prin aceea că „se întrebuințează ca un semn... al unei idei generale", nici de valoarea semnificativă a acestora din urmă, ci de legitimitatea, în cele din urmă ontologică, a ideilor *abstracte*.

Problema în sine (sugerată de altminteri de John Locke), dincolo de rezolvarea ei, este de tot memorabilă, punînd în discuție ceea ce se numește „angajamentul ontologic" al cuvintelor și al „ideilor" ca temei pentru valabilitatea lor. Dar tot de aici pornesc și dificultățile berkeleyismului, care sînt ale oricărui empirism ca neonominalism.

„Eu cred, declară Berkeley, ca într-o profesiune de credință, că un cuvînt devine general prin faptul că se întrebuințează ca un semn", numai că „nu al unei idei generale abstracte, ci al mai multor idei particulare, fiecare din acestea fiind sugerate indiferent minții noastre prin acest cuvînt". Cînd spunem, de pildă, că „schimbarea survenită în mișcare e proporțională cu forța imprimată", nu ne referim la mișcare fără corpul mișcat, ci la viteza sau direcția ca atare. Se trage numai concluzia că teorema despre orice mișcare particulară ce se consideră rapidă sau înceată, perpendiculară, orizontală, oblică sau în orice altă formă se dovedește în toate cazurile egal de adevărată *(Ibidem*, Intr. 11).

În cazul în care am admite o „mișcare", o „întindere" etc., în general, cum le-am fi obținut ? Presupunîndu-le

ca existente în ordine universală, în ce fel luăm cunoștință de ele pentru a le ține în mintea noastră ca abstracții, cînd nimic nu este în intelect dacă nu vine prin simțuri ? Dar ceea ce este universal este imperceptibil.

Așa stînd lucrurile, „universaliile" ori sînt, dar nu avem cum să ni le asumăm, ori, dacă lucrăm cu „idei generale" (și lucrăm, întrucît gîndim și vorbim), atunci ele nu substituie nimic, *ca atare*, în ordine transsubiectivă.

Pe scurt, *existența* universaliilor, *pentru noi*, este o pseudo-problemă, sau, cum ziceau nominaliștii medievali, o vorbă goală *(flatus vocis)*.

Pentru noi, a fi ceva este în măsura *în care percepem*. „Dacă spun că masa la care scriu există, atunci aceasta înseamnă că o văd și o ating... Există un miros, aceasta înseamnă că el a fost simțit ; există un sunet, aceasta înseamnă că el a fost auzit...".

„Existența lor *(esse)* constă în a fi percepută *(percipi)* și e imposibil ca ele să aibă o existență în afară de sufletele sau ființele cugetătoare care le percep" *(Ibidem*, 3). Dacă ar avea-o ca o *experiență în sine*, ea ar fi imperceptibilă, ceea ce, *pentru noi*, ar reveni la a fi (ca și) inexistentă. Ceea ce se întoarce la a spune că *esse est percipi*.

Idealismul subiectiv berkeleyian, deci, cu punctul de plecare într-o dogmă reducționistă, pentru a zice astfel după Quine, a „punerii" în identitate a cunoștinței cu percepția, se circumscrie în limitele unei relații de tip gnoseologic, iar nu ontologic.

Cu reflexe în ontologie (ceea ce nu este perceput sau, în genere, nu este perceptibil nu are existență, universaliile și, mai cu seamă, „materia sau substanța corporală"), el se definește mai curînd în interiorul relației (gnoseologice) dintre subiect și obiect decît în cel al raportului dintre subiect și lucru (ca lucru în sine). Cînd, totuși, admite o ființă absolută (Dumnezeu) care ar garanta existența lucrurilor sensibile, prin aceasta Berkeley indică exact limitele de aplicabilitate ale idealismului subiectiv, adică, în termenii kantieni, între sensibilitate și fenomen (sau lucrul ca fenomen).

Că, în acest fel, „știința empirică" era de două ori lovită în șansele ei (o dată prin luarea condiției sale care stă în universalitate și apoi în subordonarea ei față de

„înțelepciunea spiritului înfrînt care trezește în noi toate senzațiile"), nu încape nici o îndoială *(Ibidem*, 72).

Dar, revenind, propoziția berkeleyiană *esse est percipi* este inteligibilă și, încă, dă seamă de limitele în care idealismul subiectiv era o încercare de instituire, fie și abstractă, a rolului activ al subiectului numai în „lectură" gnoseologică. Aplicată „lucrului în sine" (deci resemnificată ontologic), ea își pierde sensul.

Critica din unghiul de vedere al „bunului simț", simplificatoare prin confundarea obiectului cu lucrul, respinge idealismul subiectiv pentru a fi în ultimele sale consecințe o imensă absurditate, cînd, de fapt, se întemeiază ca pe o absurdă decodificare. Exemplul lui Johan Iacob Engel („filosof popular" german, din secolul al XVIII-lea) care, într-o ficțiune filosofico-literară, îl punea pe Joseph Timm, „proprietar de pămînt" și adversar al „oricărui fel de speculație", avînd „mintea sănătoasă a omului normal", să-și deplore fiul pentru a fi spus că „îl face" și pe el, care îi este „tată... și, pe lîngă asta, mai face și cerul și pămîntul și soarele și luna și țările și mările", exemplul acesta, așadar, este de tot grăitor *(Der Philosoph für die Welt*, I, II, 1775—1777 ; după P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. V, p. 117—122).

Idealismul subiectiv însă nu pune lucrul în dependență de subiect. N-o face nici Berkeley, n-o va face nici Kant, din altă perspectivă și în alte contexte filosofice (formale și materiale).

Centrat într-un concept abstract (unilateralizant), al „experienței pure", idealismul berkeleyian nu schimbă poziția lucrului în raport cu subiectul, ci subiectivează obiectul. De aici ideea rolului activ al subiectului (fie ea și abstractă, deopotrivă datorită idealismului și reducționismului empirist), dar și punerea obiectului în dependență de subiect.

Faptul însă se întoarce în contra subiectului, în cele din urmă, care, asemenea „pianului nebun" — cum zicea Diderot — „cîntă" singur.

Anexîndu-și-l, subiectul pierde obiectul, dar se pierde și pe sine. Or, „în față" unul, obiectul, „în vecinătate", „dedesubt", celălalt, subiectul (lat. *subjectum*, part. tr.

de la *subjicere)*, etimologic, mai înainte de toate, cei doi termeni se presupun și se condiționează. Ei stau în acea corelativitate pe care Aristotel o numea reciprocă, pentru că subiectul este ceea ce este numai prin așezarea lucrului în fața sa, deci prin trecerea acestuia în condiția obiectului (ca lucru asumat, teoretic și practic, ca lucru valorizat). Iar obiectul, la rîndul său, se afirmă prin afirmarea sau instituirea subiectului. În dialectica raportării lor, deci, fiecare se pune prin celălalt.

Berkeley însă, cu toate că recunoaște lucrul ca existent, plasîndu-se în cîmpul „experienței pure" descrie și legitimează obiectul numai din perspectiva acesteia. Limitele ei, de aceea, devin limitele „lumii" sale.

Cu urmări negative, poate mai cu seamă în ordinea conceptului experienței, subiectivismul berkeleyian nu va fi fost însă un eșec al filosofiei. Într-o perspectivă integratoare, el ține parcă de un procedeu metodic. Acesta vrea să spună că, în vederea unei determinări critice a valorii și a limitelor sale, experiența trebuie pusă ca „experiență pură", deci desprinsă din sistemul conștiinței și cercetată abstract.

Cu *David Hume* (1711—1776), caracterul metodic (în limitele convenției adoptate) al subiectivismului berkeleyian capătă mai multă claritate, prin reluare și desăvîrșire.

Berkeley degajase mai toate consecințele (pozitive și negative) ale unui empirism dus la limită, încă o dată, parcă din necesități „experimentale". Hume de aceea pornește de la această reconstrucție ca un sistem de presupoziții indubitabile. În ordinea pe care o adoptă el însuși, Berkeley făcuse mai tot din ceea ce era necesar. În consecință, perseverarea în același angajament risca să fie cel puțin fastidioasă. Fixat însă din necesități de construcție în justificarea „ideilor generale" prin delimitare față cu cele „abstracte" și a „cunoștinței empirice" prin eliminarea celei „intelectuale", Berkeley amînase critica „experienței" însăși. Sau, oricum, atît cît i-o aplica, o făcea indirect, prin reflex. Obținut *prin delimitare,* conceptul experienței era beneficiarul criticii, dar al unei critici abstracte, de îndată ce funcționa, totuși, *pro domo.* Experiența, deci, căpăta legitimitate numai prin eliminarea celeilalte componente sau a celuilalt termen. De aici și un anume dogmatism berkeleyian.

Hume însă, acceptînd-o ca totuna cu cîmpul cunoașterii și cunoștinței, vrea s-o supună unei critici menite s-o verifice dinlăuntru.

Ceea ce Kant avea să întreprindă într-o ordine generică (a rațiunii pure), Hume face în limitele experienței. *Mutatis mutandis*, programul kantian este și cel al lui Hume, căci și într-o parte și în alta critica urma să justifice capacitatea rațiunii, respectiv, a experienței „cu privire la toate cunoașterile".

Critica, prin urmare, „nu este opusă *procedeului dogmatic* al rațiunii (*sc.* experienței, la Hume — *n.n.*) în cunoașterea ei pusă ca știință (căci aceasta trebuie să fie totdeauna dogmatică, adică strict demonstrativă, întemeindu-se pe principii riguroase apriori), ci *dogmatismului*, adică pretenției de a merge înainte cu o cunoaștere pură derivată din concepte (cunoaștere filosofică) după principii, așa cum rațiunea (*sc.* experiența, *n.n.*) le folosește demult, fără a cerceta modul și dreptul prin care a ajuns la ele. Dogmatismul este deci procedeul dogmatic al rațiunii pure (experienței, *n.n.*) fără critica prealabilă a capacității ei proprii" (Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 13, 33).

Hume merge mai departe decît Berkeley, care urmărise să demonstreze *că experiența este cunoașterea*, încercînd să arate *cum* este. Prin aceasta, în ordinea cea mai generală, de principiu, „amintirea lui David Hume" îi va fi întrerupt lui Kant „somnul dogmatic".

De bună seamă, nu se putea „da ascultare lui Hume în privința concluziilor la care ajunsese și care se înfățișau astfel cum le formulase numai datorită faptului că el nu-și dăduse seama de toată întinderea problemei ce-și pusese, ci se mărginise numai la o parte a ei, care nu se putea dezlega fără examinarea întregului" (Imm. Kant, *Prolegomene*, p. 20). Dar gestul critic fusese făcut și el era încurajator, fie și doar ca „primă scînteiere" a unei „lumini". „Luînd ca punct de plecare o idee transmisă de altul, dar nu pe deplin dezvoltată, poți nădăjdui ca printr-o meditare stăruitoare să o duci mai departe..." (*Ibidem*).

Impresii („percepțiile noastre mai vii pe care le avem cînd auzim, vedem, simțim, vorbim, urîm sau voim")

și idei („percepțiile... mai puțin intense și vii"), cunoștințele astfel calificate și clasificate par a ține de evidența pură și simplă.

„Cópii ale impresiilor", de unde știm însă din care „derivă" cutare sau cutare idee ?

Problema se complică și mai mult dacă luăm în seamă faptul că ideile nu sînt doar simple, ci și complexe. Existența lor și, încă, existența după un principiu general sînt, cel puțin la un prim nivel de aproximare, în afară de orice îndoială, confirmarea venind din chiar modul nostru de a fi, ca limbaj și gîndire. „Cuvintele care exprimă cele mai complicate idei corespund foarte mult unul altuia ; aceasta e o dovadă sigură că ideile simple, cuprinse în cele compuse, sînt legate între ele printr-un anumit principiu general, care are o influență asupra întregii omeniri".

Evidentă, „prea evidentă ca să scape atenției noastre", conexiunea ideilor a fost, poate tocmai din acest motiv, luată ca atare. Or, ce garanție avem că asocierea are valabilitate ? De unde știm că asociem licit cînd n-am găsit temeiul conexiunilor și nu avem nici măcar certitudinea că *această* idee simplă vine din *această* impresie ?

Verificabilitatea ideilor simple nu comportă mari dificultăți întrucît ele sînt cópii ale impresiilor. Este suficientă, de aceea, raportarea la acestea din urmă. „Dacă bănuim că un termen oarecare e întrebuințat fără înțeles sau idee corespunzătoare, trebuie să ne întrebăm numai atît : din care impresii derivă acea idee presupusă ? Și dacă e imposibil să-i atribuim o impresie oarecare, atunci, prin aceasta, bănuiala noastră va fi confirmată" *(Cercetare asupra intelectului omenesc*, p. 16, 17, 19, 20).

Totuși, problema rămîne deschisă, simpla afirmare a „corespondenței" dintre idei și impresii nefiind suficientă pentru garantarea autenticității celor dintîi. Hume ia „corespondența" ca pe o presupoziție cel mult justificată psihologic, ceea ce era de tot insuficient. De altminteri, atît îi oferea empirismul, care se întemeia pe „o necesitate *simțită*" (Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 99).

Poate că admiterea ei era chiar necesară dacă ținem seama de faptul că întreprinde o critică a cunoștinței

în limitele experienței. Or, pentru aceasta nu trebuia să se introducă nimic din afară ca „experimentul“ (sau ceea ce pare astfel într-o perspectivă istorică) să se desfășoare în datele lui. Astfel încît, ceea ce la o judecată abstractă (anistorică) ar putea să pară o gravă insuficiență, la o alta, concretă, ar aduce cu o supunere la metodă în vederea justificării ideilor complexe, a acelora, deci, cu care lucrează „știința empirică“.

Evident, tocmai de aceea ele ne determină „să cercetăm care e natura acestei evidențe“; adică ne trimit la un principiu general al asociației lor. Acesta este unul, dar în trei funcții sau, după Alois Riehl, în trei forme ale experienței : *asemănarea, contiguitatea* (spațio-temporală) și *cauzalitatea.*

Cu deosebire, Hume se aplică celei din urmă, datorită generalității ei, căci „toate raționamentele referitoare la fapte par a fi bazate pe relația dintre cauză și efect“ *(Cercetare asupra intelectului omenesc,* p. 24, 22).

Funcție sau formă a experienței, ea nu are a fi dobîndită decît prin aceasta și nu din principii (a priori), chiar dacă am presupune un om, bunăoară pe Adam, ca posesor al unor „facultăți raționale perfecte“. Cum, admițînd că va fi perfectă „de la început“, rațiunea, „neajutată de experiență“ putea să infere „din fluiditatea și transparența apei concluzia că ea îl va sufoca, sau din lumina și căldura focului că ele îl vor arde ?“.

Dar, „prin experiență“, cum putem totuși afirma, fără riscuri, că „de la cauze care apar *similare,* așteptăm efecte *similare*“ ? Și ce ne garantează că A este cauză și B efect, cînd „efectul e un fapt deosebit de cauza lui“ ? Diferite, ce ne oprește să presupunem că în cursul naturii va interveni o modificare, astfel încît „un obiect asemănător acelora pe care le-am cunoscut prin experiență poate fi urmat de efecte deosebite sau contrare ? Oare nu pot concepe clar și distinct că un corp care cade din cer și care în toate celelalte privințe seamănă cu zăpada are totuși gustul de sare și e simțit ca foc ?“ *(Ibidem,* 25, 33, 27, 32).

La o primă evaluare, ideea complexă a cauzalității presupune o relație necesară între cauză și efect. Corespunde însă ea unei impresii umane ? Dacă da, căreia și cum ? Dacă nu, întrucît mai semnifică ceva pentru a fi

operațională în știința noastră ? Căci a ști înseamnă a ști cauzal sau, cel puțin, așa pare prin presiunea tradiției filosofice și a obișnuinței.

Pentru Aristotel, bunăoară, cunoașterea este totuna cu identificarea „primelor cauze“ : „trebuie să ne însușim cunoașterea primelor cauze, căci numai atunci putem spera că cineva cunoaște acest lucru“ ; „adevărul nu-l putem cunoaște dacă nu cunoaștem cauza“ *(Metafizica,* I, 3, 983 a, 25 ; II, 1, 993 a 20). Asemenea și Bacon : „cel care nu cunoaște cauza... are o știință imperfectă“ *(Noul organon,* II, 3).

Valoarea teoretică, dar și practică a cauzalității („ceea ce în teorie este știință, în practică este regulă“, sintetiza aforistic Bacon) părea a fi un bun definitiv cîștigat, prin antici, ca și prin moderni. Totuși, ca într-o deconcertantă maree, certitudinii aristotelice îi urmează îndoiala scepticilor și lui Bacon, Hume.

Nici Aristotel, nici Bacon nu vor fi procedat dogmatic, deci fără supraveghere critică. Distingînd cam 41 de sensuri ale cauzei, stabilindu-le după varii criterii și descriindu-le în funcție de situarea „observatorului“ (cauzele sînt prime și în număr de patru, cînd le determinăm „dinspre principii“, dar mai multe după „modalitate“, în rezumat, accidentale, ajutătoare, mijlocitoare, particulare, actuale și potențiale ; altminteri enumerarea ar mai putea continua. Ceea ce, apoi, este de un fel *după modalitate,* este de altul *după relație :* cauza particulară poate fi ea însăși generală dacă subordonează alta și tot asemenea cauza actuală, din alt punct de vedere, este potențială) construind, așadar, un sistem bine structurat și dinamic, în același timp, Stagiritul va fi lucrat cu metodă și aplicație critică. Luînd în seamă și justificarea conceptului ei : la cauză ajungem inductiv, pornind de la *ceea ce este (tò óti),* adică de la efect, în care determinantul stă ca asemenea universului în individuale, reacția sceptică, în acest caz, nu pare explicabilă decît printr-o ignorare deliberată (sau, ceea ce este cam același lucru, printr-o înțelegere precară) a modelului aristotelic. Iar, prin transfer, tot asemenea și reacția humeistă, de acum față cu o istorie întreagă, de la Aristotel la scolastici și de la aceștia la moderni.

Firește că respingeri fără alte temeiuri decît psihologice (ignoranță, incomprehensiune, adversitate humorală) vor fi existat (bunăoară, Anytos, Meletos și Lycon contra lui Socrate), însă valoarea lor filosofică este nulă (cel mult sînt utile ca probe în studiile de caz într-o istorie a mentalităților.

Cu scepticii sau cu Hume situația este alta, reacția lor fiind îndreptățită, fără ca prin aceasta pozițiile respinse să fi fost false.

De la Aristotel la Bacon și, mai departe, la materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea, valabilitatea explicației cauzale era întemeiată ontologic. Întrucît principiile sînt și cauze prime, cum datorită lor lucrurile iau naștere, se mișcă și *pot fi cunoscute*, este lesne de înțeles, cel puțin din perspectiva aristotelismului, că explicația cauzală are necesitate și obiectivitate.

Scepticismul antic sau cel modern, humeist, însă, fie prin suspendarea descrierii ontologice ca ilegitimă datorită neputinței noastre de a delibera (primul), fie prin anularea nominalistă a valorii sale semnificative (Hume), se fixează în conștiința pură. Riscurile erau previzibile, dar „experiența" trebuia făcută în vederea centrării actului critic în conștiința luată ca formă în sine, sau ca formă pură.

Dogmaticii (adică platonicienii), avea să spună Sextus Empiricus într-o reconstituire a poziției sceptice, vor fi căzut de acord că „este cauză lucrul în virtutea acțiunii căruia se produce efectul", dar nu se vor mai fi înțeles în identificarea și clasificarea cauzelor.

Ținînd seama de toate faptele și de probele sau argumentele filosofilor „este probabil că există cauza". Altminteri cum ar mai fi posibilă mișcarea în general, și ordinea lumii. Fără cauze necesare ar trebui să presupunem „că toate se nasc din toate la întîmplare. Bunăoară, caii s-ar naște din șoareci, iar elefanții din furnici". Însă și invers, există suficiente motive de a o nega. Cel dintîi și poate cel mai puternic este acela al cercului vicios : nu sîntem în măsură să identificăm cauza acestui efect decît prin perceperea lui ca efect al acelei cauze. Dar dacă nu putem cunoaște cauza decît după efect, de unde știm că acest efect este produs de această cauză ? Cercul se închide, căci „pentru a gîndi cauza

trebuie cunoscut mai dinainte efectul, iar pentru a cunoaște efectul... trebuie cunoscută în prealabil cauza".

Cel de-al doilea motiv pentru probabilitatea că „nu există o cauză a unui lucru" ține de ruinătoarea regresiune la nesfîrșit care ar pîndi orice explicație cauzală. Spunem că orice efect are o cauză, deci trebuie să cercetăm nu numai efectul, ci și cauza. Cînd însă „sîntem în situația de a investiga dacă există cauză", în mod necesar ajungem să ne întrebăm dacă nu există o cauză a cauzei și tot astfel „la infinit". „Dar este imposibil să înfățișezi cauze infinite ca număr".

O ieșire din situație ar părea, totuși, să existe. Să admitem, deci, că determinîndu-l, cauza „subzistă ca producătoare a efectului" sau nu este cauză. Admițînd-o, trebuie s-o punem în condiția anteriorității: „să preceadă avînd caracterul de producătoare a efectului". Însă cauza este *relativă* la efect, există, adică, „în raport" cu aceasta. În acest caz „nu poate avea prioritate în existență față de efect". Or, și într-un fel și în altul, nici dacă este totuna cu efectul, nici dacă are existență de sine stătătoare ea nu mai produce ceva, deci nu mai are funcție „cauzatoare".

„Concepută în relație cu efectul", pentru că în coexistență este efectul, iar în anterioritate nu se mai definește relativ, ea nu are „existență substanțială" și deci „conceptul" său se golește de orice sens.

La limită, cu aceeași demnitate, probele pro și contra ne îndreaptă către singura atitudine posibilă : „să ne suspendăm judecata în privința existenței reale a cauzei" (*Schițe pyrrhoniene*, III, 17—30).

Sceptic el însuși, cu mărturisirea apartenenței la spiritul unei filosofii în care identifica o reacție față de „indolența" și „aroganța", „pretențiile exagerate și credulitatea superstițioasă" ale minții, Hume se atașează însă unei direcții mai radicale a scepticismului. Ceea ce este explicabil, el situîndu-se într-un concept al conștiinței empirice mai în puritatea sa. În acest fel, riscurile subiectiviste și relativiste erau mai mari, însă cercetarea trebuia împinsă la limită, pentru a fi cît mai probantă și pentru a fi în măsură să determine reluarea ei din cealaltă perspectivă, contrară.

Ajungînd, așadar, la contestarea obiectivității și a necesității relației cauzale și optînd pentru admiterea ei

numai prin *obișnuință,* Hume punea sub semnul întrebării știința însăși.

Încheierea însă era mai mult provocatoare decît descurajatoare, ceea ce Kant avea să perceapă exact.

Socotită „pe drept“ de către Hume o *crux metaphysicorum,* dar adusă la nivelul zero al obiectivității, problema cauzalității și pentru una și pentru alta impunea reevaluarea sa radicală, ca tot ceea ce „este numai o simplă legătură subiectivă de percepții să devină o propoziție de experiență“. Însă, pentru aceasta, propoziția de experiență trebuia „să se înfățișeze ca necesară și cu valoare universală“ (Imm. Kant, *Prolegomene,* p. 99).

Aflîndu-și prin transfigurare locul său natural, în kantianism în aceeași componentă care-i era esențială, humeismul, și, cu el, întregul empirism modern aveau să sufere, în secolul al XIX-lea, o a doua „schimbare la față“, odată cu absorbția lor în mișcarea pozitivistă. John Stuart Mill, ca și în orizontul empiriocriticismului tîrziu (cel de „al doilea pozitivism“), Avenarius, Willy, Petzoldt vor trece mai în față subiectivismul berkeleyian și humeist, făcînd din „critica experienței pure“ un mijloc de reinstituire a acestuia, în timp ce *Auguste Comte* (1798—1857), într-o „lectură“ mai puțin restrictivă a empirismului în „ideea“ sa, îl va integra în alt orizont, pe care, fie și în posibilitate, îl conținea.

De altminteri, Comte însuși indica filiația „acestei mari mișcări (pozitiviste) a spiritului omenesc... din preceptele lui Bacon“. Dar nu numai din acestea și nu din ele luate izolat, ci în asociație cu altele, mai exact, „din acțiunea combinată (a lor), a concepțiilor lui Descartes și a descoperirilor lui Galilei“ *(Cours de philosophie positive,* t. I, p. 10). Pozitivismul, așadar, va fi fost, deopotrivă, beneficiarul direcției empiriste, al raționalismului și al științei moderne. În alte cuvinte, aspirația către „universalitate“, „indispensabilă reconstrucției sale definitive“, venea din vocația și din necesitatea sintezei. Și nu doar aspirația, ci și șansa, pentru că, marcînd într-o „memorabilă epocă“ decadența „filosofiei teologice și metafizice“, empirismul, raționalismul și resurecția științifică modernă, ca trei componente ale aceleiași mișcări „de ascensiune a filosofiei pozitive“, îi vor fi dat acesteia din urmă, ca „revoluție“ în spirit, legitimitate istorică *(Ibidem,* p. 11).

Prezumțioasă, nu încape îndoială, „lectura" teleologică a lui Comte nu venea însă dintr-o deficiență de percepere a complementarității gîndirii moderne, cît, se înțelege, din supraevaluarea pozitivismului. Pe de altă parte, convergența și complementaritatea celor trei mari direcții nu puteau fi, totuși, luminate decît prin situarea într-un orizont de „lectură" retroproiectivă.

Rămîne, de bună seamă, cel puțin discutabilă alegerea *acestuia,* adică a celui pozitivist, dar nu opțiunea pentru sinteză, și cu atît mai mult cu cît Comte, ca odinioară Kant și Hegel, valoriza gîndirea modernă, filosofică și științifică, în componentele ei definitorii.

Drept este că, pozitivistă, „lectura" comteiană este încă prea datoare „grilei" empiriste, așa cum îi era sugerată de către Bacon, dar, și, poate, de către Hume.

O influență humeistă „nu este cu neputință", deși este greu de probat. Dar, oricum, cu toate că o filiație, așa-zicîndu-i, livrescă, nu se poate identifica, un humeism fără Hume există. Și aceasta întrucît, socotea Comte, „după legea celor trei stări, mintea omenească nu se mai ocupa, în faza pozitivă, de natura intimă a fenomenelor, adică de entitățile abstracte, pe care în faza metafizică le considera ca fiind izvoarele din care luau naștere ele sau, cu alte cuvinte, ca fiind cauzele lor oculte" (P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane,* vol. IV, p. 517).

În faza sa metafizică, mintea noastră se va fi angajat (sau va fi fost angajată) în identificarea unor „entități" care, socotite fie în sine, fie apte „să se materializeze", rămîneau separate de „corporeitatea" lucrurilor. „Caracteristica fundamentală a concepțiilor metafizice" era, așadar, „de a atribui fiecărei substanțe o existență în sine" distinctă de cea „a lucrurilor în care se manifestă".

Presupunîndu-le existența, cum le-am cunoaște însă, pentru că problema nu e de a descrie lumea în sine, ci de a ne justifica pe noi în fața ei și pe ea, pentru noi ? Or, presupoziția metafizică a entităților și, în urmarea sa, „pretenția, care ne face să surîdem, a putinței de a cunoaște natura intimă a lucrurilor și modul de generare a fenomenelor" ne-ar contrazice chiar modul nostru de a fi și de a ne raporta la lume, ca experiență și prin ea. „Căci experiența singură este în stare să ne dea măsura forțelor noastre".

Cît introducem în explicație motivul „producerii lucrurilor“, ne-am situa în marginile științificității. Putem, deci, să-l acceptăm, numai că într-o condiție de nonverificabilitate, ceea ce, dacă definitorie ne este numai atitudinea *pozitivă,* revine la a-l trece în rîndul ficțiunilor necritic (dogmatic) admise *(Cours de philosophie positive,* t. II, 231, 232 ; t. I, 9).

Impusă de „modul nostru de organizare“, experiența nu ne trece, nu poate și nu trebuie să ne treacă dincolo de „cunoașterea legilor fenomenelor“. Cît sîntem în stare să știm ne este de-ajuns ; nu avem nevoie, zice Comte, să ne socotim ca zeii, pentru a ne justifica măreția.

Prin experiență ne-am situa în fața lucrurilor lumii și am așeza lucrurile în fața noastră. Dar lucrurile așa cum apar în sistemul, iar nu în sinele lor, care n-ar adăuga nimic la știința, deci, la umanitatea noastră.

Cît le-am desluși în natura lor ascunsă, presupunînd că am putea-o face, le-am pierde tocmai în modul lor de a fi care ne interesează, adică în legăturile sau legile lor. Și în loc să le cercetăm *pentru noi,* le-am cunoaște pentru ele, ca și cum scopul nostru ar fi să aflăm ce sînt ele și în ce fel are loc producerea lor. Prinzîndu-ne în cercetarea „generăriilor“ lor și în căutarea „naturii lor“ nu vom ajunge însă decît la pierderea atît a lucrurilor, cît și a noastră. Căci fixîndu-ne ca scop identificarea „cauzelor generatoare“ ne-am rătăci printre „vanele probleme teologico-metafizice referitoare la himerica determinare a cauzelor prime și finale“, astfel încît n-am mai putea ști nici ce sînt lucrurile, nici cum ele intră în știința noastră pentru puterea noastră. Căci „a ști“ înseamnă a prevedea sau „a ști“ are sens numai pentru a prevedea în scopul „acțiunii“ ; „aceasta este formula foarte simplă care exprimă într-o manieră exactă relația științei, ca și a artei“.

Dar ca *prevedere* știința n-ar fi posibilă prin ignorarea legăturilor dintre lucruri *(Ibidem,* t. I, p. 6 ; t. II, p. 233 ; t. VI, p. 455, t. I, p. 35).

Humeist (într-o accepție generică a determinativului) cît se îndoiește de semnificație, în ordinea cauzalității, a faptelor pozitive (sau, mai curînd, cît o contestă), Comte este baconian în măsura în care socotește licită inducerea la „legi“ și cartezian prin idealul de raționalitate la care raportează știința.

După ce va fi „conceput, într-o manieră generală, studiul naturii ca bază a acțiunii raționale asupra naturii, spiritul omenesc trebuie să procedeze la cercetări teoretice, făcînd complet abstracție de considerațiile practice“. Avînd ca scop „modificarea“ lucrurilor lumii „în folosul naturii“, „ansamblul cunoștințelor“ și „procedeele pe care noi le deducem în vederea acțiunii sînt „două sisteme esențial distincte prin ele însele ; de aceea ele trebuie gîndite și construite în mod distinct“.

De bună seamă, „fundament pentru al doilea“, tocmai pentru a fi neîndoielnic și clar, „sistemul teoretic“ trebuie cercetat în sine, cu metodă. Aceasta era „sarcina unei expuneri cu adevărat raționale a filosofiei pozitive“ *(Ibidem,* t. I, p. 36).

Din punctul de vedere al metafizicii, știința noastră urma a fi unitară în mod absolut și fără de istorie. Or, dacă „fenomenele naturale“ pot fi luate în „omogenitatea lor“ dinspre noi, cît sîntem „afectați“ de ele, mereu ne vor părea altfel. În consecință, fără a contesta unitatea științei, față cu „omogenitatea“ lumii „metoda pozitivă generală“ ne-ar conduce spiritul către un sistem *concret* al cunoștințelor expuse sistematic.

Omogene, în sine, numai că acest în sine este doar presupus, lucrurile sînt eterogene în fața noastră. Și aceasta nu numai că fiecare în parte este el însuși, dar și percepția noastră diferă, în funcție de dezvoltarea spiritului. Ignorînd și un fapt și altul, ce ar mai fi știința decît „un mod dogmatic“ de a o concepe, deci ca pe un sistem abstract, fără istorie și nediferențiat în sine ?

Or, noi sîntem istorie, istorie într-un concept *sui-generis* fenomenologic, adică devenire a conștiinței care, în funcție de ce, de cît și de cum cunoaște relațiile dintre lucruri devine ea însăși mai cuprinzătoare și mai structurată.

În mod firesc — firescul, aici, ținînd de ceea ce este mai înainte într-o ordine a istoriei totuna cu aceea a sistemului — se pornește de la „fenomenele cele mai simple“ care sînt și „cele mai generale“, pentru a ajunge la „cele mai particulare sau mai complexe“. Criteriul clasificării științelor ar sta, deci, „în ordinea generalității sau simplicității“, ele urmîndu-se (și presupunîndu-se în succesiune : „studiul rațional al fiecărei categorii este întemeiat de cunoașterea legilor principale ale categoriei precedente și trece în fundamentul celei succedente“)

după cum se înscriu într-o ordine a generalității descrescînde (*Ibidem*, t. I, p. 42, 48).

Proiectul comteian se atașează la o istorie îndelungată a motivului care, începînd în mod decis cu Aristotel, traversînd scolastica, este relansată, în zorii epocii moderne, de Bacon și, prin Saint-Simon (în multe inspirator al lui Auguste Comte), își adaugă ipostaza pozitivistă.

Momente ale aceleiași istorii, cel aristotelic, cel baconian și cel comteian, pentru a opri enumerarea la minimum probant, ele se individualizează în funcție de cel puțin doi factori : starea istorică a științelor și criteriul utilizat.

Aflate la începuturile lor, în Antichitate științele aveau să fie diferențiate, dar în contexte globalizante : retorica și poetica, în categoria celor „creatoare“, etica, economia și politica în grupa celor „practice“, matematica, fizica (aceasta ca filosofie secundă, dar și ca totalitate a tipurilor de descriere a „naturii“ de la mecanică la psihologie) și metafizica sau filosofia primă.

Creatoare, practice și teoretice, ele par a fi fost deosebite tipologic, de către Aristotel, în funcție de capacitățile sau de exercițiile corespunzătoare ale sufletului. Aceasta însă numai la o primă evaluare, pentru că, la o a doua, ele pot fi luate mai curînd ca trei modalități de reconstrucție a realului. Astfel încît fiecărei facultăți i-ar corespunde un mod de a fi al lumii și al umanului, dar un mod *însemnat* de către om.

Obiectul fiecărei științei este o *reconstrucție,* ceea ce impune considerarea atît a realului, cît și a subiectului, dar în orizontul acestuia. Se poate, de aceea, vorbi de un isomorfism între sistemul științelor și sistemul realului resemnificat.

Valorizări ale întregului, de la cele creatoare la cele teoretice, științele sînt o continuă înaintare în refacerea lui pentru subiect. Așa se face că ele sînt prinse ca într-o fenomenologie a spiritului, locul fiecăreia în parte fiind stabilit de deschiderea progresivă către întregul ca întreg. Dacă științele „poetice“ și „practice“, bunăoară, sînt ale omului care se instituie pe sine ca univers determinat, acest univers cu structuri proprii, distinct, dar nu prin „retragere“ din cîmpul întregului, ci în el, ca un alt mod de a fi al lui, cele „teoretice“, de la mate-

matică la metafizică, ne conduc din aproape în aproape la ființa ca ființă, la ființa întrucît este.

Prinse într-o „scară“, prin aceasta științele nu sînt inferioare și superioare, căci, într-un fel, totul este în tot.

Cu multe imprecizіuni și ambiguități, sistemul aristotelic al științelor fiind, mai curînd, al „cunoașterilor“ sau al „reconstrucțiilor“ (și aceasta într-un concept extrem de încăpător), principiul care îl structurează este însă riguros obiectiv. Dar *obiectiv* ca loc de „întîlnire“ dintre real (ca lucru) și subiect. Bacon, în schimb, pare mai decis în opțiunea pentru un criteriu subiectiv de îndată ce grupează științele după memorie (istoria), după imaginație (poezia) și după rațiune (filosofia și teologia). Numai că, distincte după cum aparțin unei facultăți, alteia sau celeilalte, științele (și la Bacon imprecis determinate) sînt „decupaje“ în funcție de „orizonturile“ de aplicație. Dar de acestea altfel înțelese decît ca zone distincte, căci rostul operațiunii de clasificare, dacă este „să deosebească domeniile științelor“, nu e și să rupă „legăturile dintre ele“ prin discriminări arbitrare în natură *(Despre însemnătatea și progresul științelor,* IV, 1).

Istoria în ansamblul ei, bunăoară, subîntinde *istoricitatea,* deopotrivă în ordine naturală și umană, în timp ce filosofia, ca nume generic pentru matematică, științele naturii, științele omului și, firește, pentru filosofia „propriu-zisă“, are a cerceta cauzele.

La rigoare, nici clasificarea comteiană nu se bazează în exclusivitate pe un criteri subiectiv, întrucît principiul *generalității descrescînde și al complexității crescînde,* ia seamă și, poate, mai întîi, de *tipurile* de legături dintre lucruri. În consecință, ar fi de tot firesc, ar ține chiar de o evidență „a priori“ ca „fenomenele cele mai simple... să fie și cele mai generale“, iar, prin reflex, științele corespunzătoare să stea la capătul „scării“. Astronomia, așadar, cel puțin din punct de vedere „dogmatic“ (sau sistematic), urma a fi prima treaptă întrucît „cazurile“ ei puteau fi luate „în mod separat“. Fizica însă ar presupune o organizare mai complexă, cu multiple interacțiuni. La fel chimia, dar față cu fizica și biologia în raport cu chimia. În sfîrșit, sociologia, aplicată cum este omului, deci unui „fenomen“ al lumii multideterminat : ca alcătuire fizică și chimică, o anatomie și o fiziologie, dar și o organizare proprie, ca in-

divid și viață socială, după obiectul ei, deci, sociologia ar avea generalitatea cea mai scăzută și complexitatea maximă.

Din perspectivă dogmatică nu este însă înregistrată metafizica și faptul este explicat de Comte prin particularitățile sale : ea nu face parte din ceea ce s-a numit „filosofia naturală". Ea este un calcul (ca matematica *abstractă)* și o geometrie și o mecanică rațională (ca matematica în determinație concretă).

Nefăcînd parte din „filosofia naturii", ea nu încape într-o clasificare din punct de vedere dogmatic. De aceea ar fi nevoie și de altă „situare", complementară, anume de cea istorică. Accentul se mută, de acuma, pe istoria (sau pe „expunerea istorică") a) științelor și într-o viziune mai cuprinzătoare a umanității. Căci una de cealaltă nu se pot despărți, astfel încît este nevoie de o istorie a științelor pentru o istorie a umanității, sau, mai precis, de o istorie a umanității ca istorie a științelor și prin ea. Or, din acest punct de vedere, istoric, matematica va fi fost cea dintîi *(Ibidem*, t. I, p. 47, 61, 43).

Istoricul, aici, nu are neapărat sens temporal, deși Comte socotește matematica cea dintîi și în această ordine. În înțelesul dominant însă, matematica ar fi prima dacă recurgem la metoda istorică de expunere, întrucît „fenomenele geometrice și mecanice sînt, între toate, cele mai generale, mai simple, mai ireductibile și mai independente". De aceea, ca „un preliminariu indispensabil", cu matematica urmează a începe orice istorie a unității, prin științe și orice „éducație științifică rațională" *(Ibidem,* t. I, p. 62—63).

Distinct, după cum ne plasăm analitic, cele două tipuri de expunere sînt însă complementare. Ordinea științelor, deci, va trebui să se supună atît rigorilor metodei istorice, cît și celor „dogmatice". „Istoricul și logicul", așadar, coincid (René Hubert, *Auguste Comte,* p. 40). Drept urmare, succesiunea (istorică) și ordinea (în sistem) se vor suprapune în aceeași așezare a științelor : matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia și sociologia.

Criteriul comteian este ceva mai complex decît ar putea să pară la o primă judecată.

Așa fiind, este ireductibil la o singură dimensiune, Comte lucrînd cu el în multele sale determinații. To-

tuși, între acestea, cea subiectivă(mai exact, poate, subiectivizantă) tinde să devină dominantă, cît Auguste Comte raportează științele la un concept al observației-experienței întrucîtva fiziopsihologizant.

Detaliind, astronomia ar fi posibilă prin simpla observație și, deci, printr-un singur simț (văzul), în timp ce fizica, chimia, biologia și sociologia s-ar folosi, respectiv, de experiență, de experiment, de comparație și de clasificare, de filiație (mișcarea progresivă), ajutate, cum ar fi, de o percepție prin auz, pipăit și văz (fizica) ori prin toate în simultaneitatea lor (chimia, biologia). Acestea, dar, fac „să concure simultan toate simțurile noastre la analiza fenomenelor“ *(Cours de philosophie positive,* t. II, p. 8 ; t, III, p. 11).

Adăugînd, totuși, eliminarea filosofiei *(totuși,* întrucît filosofia naturii, ca sumă a științelor, putea fi orice altceva decît filosofie), subiectivismul se accentuează și pe o altă cale, aceea a programului antimetafizic al pozitivismului.

Dificultățile „filosofiei pozitive“, cel puțin în această latură a sa, aveau să fie percepute ca stingheritoare chiar la un „comteian“, într-o accepție ceva mai cuprinzătoare. Este vorba de *Herbert Spencer* (1820—1903), care, reținînd în principiu, criteriul comteian al clasificării științelor, va căuta o cale de reinstituire a filosofiei. Ce-i drept, nu cea mai sigură, însă, oricum, fie și ca un sistem „al cunoașterilor complet unificate“, ea începea să spere la existență chiar în sau din orizont pozitivist *(Les Premiers Principes,* p. III).

Și încă mai mult *Vasile Conta* (1845—1882), deschis la experiența pozitivistă, dar depășind-o (și depășindu-se) critic într-o construcție materialistă, întrucîtva ca Spencer (al cărui cititor fervent va fi fost) sau mai curînd pornind de la el, pentru că avea să înainteze antipozitivist va conferi metafizicii chiar o demnitate epistemologică proprie. În sarcinile ei, prevenea filosoful român într-un fel care îl atașa la marea tradiție modernă, nu intră simpla sistematizare a științelor (ce ar mai fi ea, în identitate proprie ?), ci „să facă inteligibil principiul universal“.

Că nu este „sistem“ al științelor, dar că funcționează sistematizant, acestea nu au a se contrazice, pentru că,

aplicată „principiului universal", metafizica, împotriva a „ceea ce susțin unii pozitiviști, se impune ca o necesitate intelectuală". Sistemul științelor n-ar fi posibil fără ideea de „principiu" și, implicit, structurarea lui, fără intervenția *metodică* a metafizicii.

Așa stînd lucrurile, științele înseși au o componentă „metafizică", ele definindu-se ca reconstrucții în raport de „unitățile relative de alcătuire a materiei" (eterică, geologică, siderală). „Orice știință, deci, este o privire complexivă după o descriere amănunțită și o clasificare riguroasă a tuturor lucrurilor cuprinse sub o idee generală superioară, adică după subdivizarea lor în grupuri..." (*Bazele metafizicii*, în *Opere filosofice*, p. 490, 491, 494 ; *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 554). Revenind, contradictorie prin eclectism, cu tentația și șansele obiectivității, dar prea puternic, totuși, contracarate de dogmatismul subiectivizant al unei filosofii cu multe restricții, clasificarea comteiană, deși abstractă, nu va fi fost și neoperantă.

Împingînd cît mai în față componenta subiectivistă, Comte compromitea logicitatea sistemului prin punerea în dificultate a „elementelor" (științelor) înseși. Cu un obiect „decupat" după varii și alunecoase criterii : generalitatea descrescîndă și complexitatea crescîndă (cum însă „măsurate" acestea ?), după cum se întemeiază pe observație sau pe experiență, după participarea unui singur simț sau a mai multora, ce mai erau, sau ce mai puteau fi științele ca orizonturi riguros delimitate ?

Or, pentru evitarea impreciziunilor într-o operațiune care, epistemologic, dădea seamă de specificitatea, ca și de universalitatea fiecărei științe, de diversitatea și de unitatea lor, criteriul în stare să distingă spre a integra trebuia să aibă maximum de obiectivitate.

Fără să fi fost o prelungire în linie dreaptă a empirismului, filosofia pozitivă fusese, așadar, o modalitate de a-l revaloriza într-o sinteză mărturisită prin program de Auguste Comte, dar sub semnul lui. Pornindu-se de aici, luîndu-se și alte determinații : „modul triadic al gîndirii", „profetismul", aspirația către „o sinteză care să fie totodată subiectivă și obiectivă", Emile Bréhier și

Jean Wahl aveau să pună în corespondență (posibilă „fie și pînă la un anumit punct") pe Comte cu Hegel (Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, p. 95, 96). Tot ce se poate, o probă a „comunicabilității" celor două filosofii făcînd-o încă *Hyppolite Taine* (1828—1893), pozitivist în succesiune comteiană, dar și hegelian (D.D. Roșca opta pentru un hegelianism „dominant"; cf. *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, p. 178 și urm.).

Dar, oricum, în timp ce Hegel înfăptuia o sinteză din perspectiva rațiunii (dialectice) și deci a unui raționalism concert sau dialectic, Auguste Comte o așeza în spațiul (și sub semnul) experienței și empirismului, chiar dacă acestea în concepte mult modificate. De aici — dintr-un fel de ambivalență a „empirismului" comteian construit prin repudierea celui restrictiv (sau pur) berkeleyian și humeist, dar și ca „sinteză" (cu cel „clasic" baconian sau cu raționalismul cartezian), totuși, sub semnul lui — și valorizările (ori numai receptările) diferite. Pe de o parte, cu *John Stuart Mill* (1803—1837), este adus în orizontul unui pozitivism mult mai dator empirismului subiectivizant, iar, pe de alta, prin Taine și prin Școala de sociologie franceză (cu Émile Durkheim, cu Lucien Lévy-Bruhl), intră în modele, incontestabil, eliberate de constrîngerile doctrinare pozitiviste. Georges Gusdorf, observînd că Auguste Comte va fi acordat „o importanță privilegiată epistemologiei", avea să-l „recupereze" pentru istoria, dar mai cu seamă pentru problematica ei în condiție contemporană, prin ideea interdisciplinității istoriei științelor, prin reînnoirea „situației epistemologice a matematicii", ca sistem de metode generale și principii universale, sau ca fundament pentru „filosofia naturală" *(De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, t. I, p. 96—98). Și încă, s-ar mai putea identifica reflexe comteiene la Mach, ca și în pozitivismul logic (Cf. Jean Wahl, *op. cit.*, p. 97). Ceea ce însă nu este valabil doar pentru empirismul, așa-zicîndu-i transfigurat (cel pozitivist-comteian), ci și pentru empirismul modern în întreaga sa configurație și istorie, de la Bacon, prin Hobbes și Loche, la Berkeley și Hume.

Ireductibile, fără îndoială, la modelele tradiționale, pozitivismul logic ori filosofia analitică au în acestea (fie și) preistoria lor, dacă nu chiar prima lor istorie și delimitarea cîmpului de exercitare.

8. *De la ființa rațiunii la rațiunea ființei*

„Filosofia morală", socotea Hume, se va fi dezvoltat în două mari direcții, una considerînd „pe om ca născut pentru acțiune în primul rînd și influențat, în hotărîrile sale, de gust și sentiment", iar cealaltă privindu-l „în lumina unei ființe mai mult cugetătoare decît active". Abstract, deci unilaterale, ambele „speculații" cer însă alta, care, ținînd seama de „principiile" lor, să îmbine „cercetarea profundă cu claritatea și adevărul cu noutatea" (*Cercetare asupra intelectului omenesc*, p. 5, 14).

Un empirist, deși *critic*, sau cum ar fi zis Hegel, „care gîndește", dar, oricum, un empirist ce înregistra cu luciditate dificultățile filosofiei tradiționale (deși restrînsă, în context, la cea morală) și „simțea" (sau „presimțea") necesitatea sintezei, face cît o mărturie, parcă, obiectivă a istoriei înseși.

De bună seamă că dincolo de un „eveniment" sau altul, în conceptul lor, raționalismul și empirismul nu erau poziții atît de unilaterale, în sine, pe cît par din perspectiva sintezei.

Dinspre aceasta ele nu numai că apăreau, dar erau forțate, analitic, să se separe, parcă, în contra istoriei și a sistemului lor din necesități de metodă.

Paradigma unui raționalism abstract și aceea a unui empirism tot asemenea aparțin, deci, în mai mare măsură criticii ulterioare decît stării de fapt.

„Simplificarea", dacă de așa ceva este vorba, era numai o primă mișcare de punere a lor în relație de excluziune, pentru ca, în urma celei de-a doua, de con-

strucție a unui model concret (unificator), ele să revină și, reevaluate, să-și ocupe locul lor „natural".

De punerea lor în retragere, așadar, urmau să profite ele însele, însă nu în conceptul tradițional, al unor filosofii, dacă nu opuse, oricum diferite, ci în altul, reconstruit prin depășirea lor, ceea ce înseamnă că și cu mijloacele lor. Critica, în acest caz, făcea din materia istorică un mijloc de reîntemeiere și de restructurare a filosofiei.

Ea, deci, mai înainte de toate, ținea de gestul de tip epistemologic, de tot necesar, ca urmare a crizei fundamentelor sale, așa cum, nu atît o produseseră, cît o „experimentaseră" raționalismul și empirismul.

Provocată parcă deliberat și teleologic, prin severă analiticitate, criza raționalistă și empiristă a filosofiei era parte a aceluiași program, modern, de reîntemeiere.

Dificultățile întîmpinate de filosofie în construcția sa, husserlian zicînd, ca o știință riguroasă, le înregistraseră încă Descartes și Bacon .

Constatînd că, deși „cultivată timp de mai multe secole... și că, totuși, în acest domeniu nu se găsește încă nici un lucru care să nu fie neîndoielnic", Descartes „simțea" că trebuie să pornească de la fundamente, care, așa fiind, urmau să explice necondiționat totul (*Discurs...*, p. 38).

Care erau însă acestea și, mai cu seamă, cum puteau fi stabilite în mod evident și clar ?

Întrebările nu priveau șansele unei filosofii anume, ci ale filosofiei în condiție *formală.* Ele, de aceea, ascund tulburătoarea (viitoare) întrebare kantiană : dacă e posibilă filosofia.

Cum este posibilă, la aceasta putea să răspundă fiecare filosofie în parte, cea platoniciană *cu formele,* cea aristotelică cu *ființa ca ființă,* cea atomistă cu *atomii.* Dar întrebarea și răspunsul priveau mereu altă filosofie. Or, discuția trebuia să poarte asupra filosofiei dincolo de o construcție sau alta.

Deprinsă (și, cît „se ia intenția drept faptă", atunci și menită) să judece „toate științele", ce șansă avea ca „arenă" a unor certuri fără sfîrșit" ?.

Părînd (sau putînd fi) „un tribunal care să garanteze în pretențiile ei legitime", pentru aceasta nu trebuia ea însăși să se supună unei judecăți în stare s-o garanteze în rostul asumat (sau conferit), adică judecă-

ții *rațiunii* în conceptul ei formal, deci anterior oricărei întrebuințări ? (Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 11, 13).

Dar cum putem trece de la întrebări sau interpretări la rațiunea însăși? Căci simplu presupunînd-o, nu căpătăm deplina certitudine, făcîndu-și loc o altă presupoziție : dacă rațiunea pe care ne bizuim, ne înșeală ?

Se întîmplă însă un lucru ciudat, sau numai în aparență ciudat : filosofia recurge, pentru întemeiere, la rațiune, dar rațiunea cu temei este justificată filosofic. Ca operațiunea să fie „curată" ar trebui o critică a „rațiunii pure". Dar o *critică* de acest fel nu este ea însăși o *critică* filosofică ?

Întrucît se raportează la rațiune, sau întrucît trebuie să se plece de la rațiune, aceasta, zicînd după Hegel, este pusă ea însăși ca un absolut, însă ca unul ce avea nevoie de legitimare.

O altă cale decît cea a filosofiei, a unei întrebuințări, în termen generic, a rațiunii, deci, nu este. De închiderea cercului am scăpa, parafrazîndu-l pe Hegel, mai degrabă decît citîndu-l, prin lucrarea cu reflexia filosofică întrucît este rațiune. Căci, doar astfel filosofia va putea să se raporteze la rațiune ca rațiune : „Întrucît se raportează la absolut, reflexia se nimicește pe sine însăși și nimicește orice ființă și orice limitat" (*Deosebirea dintre sistemul lui Fichte și al lui Schelling*, în *Studii filosofice*, p. 141).

Revenind, cît raportează „reflexia filosofică" la rațiunea ca rațiune, „nimicește" orice limitare și ființă a ei (orice presupoziție), adică o pune în fața propriei negativități.

„Reflexia filosofică", așadar, pune rațiunea să se îndoiască (să se „nimicească") pentru a ști că este rațiune.

Luînd-o ca dat, sau plecînd de la simpla afirmare a identității sale cu sine, rațiunea este rațiune, mai mult decît atîta nu aflăm. Or, noi vrem s-o justificăm, totuși, prin ceea ce *nu este ea*.

De cum am pus-o în termen negativ (într-un termen care nu mai trebuie justificat, el nenumind ceva), aflăm că *rațiunea este* și că demonstrația am făcut-o situîndu-se „dincolo" de ea și, totuși, cu mijloacele ei.

Dubito, mă îndoiesc, dar aceasta înseamnă că gîndesc : *ergo cogito*.

Primul fapt primitiv, acela al gîndirii, este dedus din gîndirea însăși, dar nu din ea într-un exercițiu po-

zitiv, ci din negativitatea sa. Obținut pe această cale și în această modalitate, el nu mai are a fi pus la îndoială, căci de acuma rațiunea s-ar contesta pe sine și operațiunile ei.

În limitele lui *Dubito ergo cogito,* îndoiala nu se aplică rațiunii ca rațiune și nu direct, ci mijlocit prin faptul de a gîndi, ceea ce este altceva. *Mă îndoiesc* vrea să spună, prin negativitate, că „eu gîndesc că gîndesc". Este aici, prin urmare, un fel „de gîndire a gîndirii" în care „primul termen nu stă în identitate cu cel de-al doilea" (Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française,* p. 12). Cel dintîi, ca în propoziția ontologică: „ființa este", numește faptul de a fi al gîndirii ca „pura raportare la sine", ca „purul-a-fi-în sine", cel de-al doilea termen (G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 416).

Odată stabilită prima certitudine, cea de-a doua, a ființei, decurge fără nici o mediere: *cogito ergo sum.* gîndesc, deci sînt.

Din afirmarea de sine sau din faptul de a fi, cu certitudine, gîndirea scoate pe celălalt, al ființei, căci ea este, pentru că este și aceasta ori este ca identitate cu aceasta.

„A gîndi este totuna cu o fi", propoziția parmenidiană, revine și în aceeași întrebuințare, ontologică, dar cu urmări de la sine înțelese, în ordinea legitimării filosofiei (prin certificarea datelor ei prime, ireductibile).

„Gîndirea este" semnifică dublu: întrucît gîndirea *este* (ca gîndire), dar și ca gîndire a *celeilalte* universalități. Identitatea, deci, este afirmată, de fapt, prin coparticipare a gîndirii și a ființei, căci gîndirea *este* și ființa este (ca ființă) gîndită.

„Cea mai interesantă idee a timpurilor moderne în general", pusă de Descartes „în fruntea metafizici sale", ea nu este însă urmărită pînă la capăt și în toate datele ei.

Ființa și gîndirea, ca fapte primitive, capătă legitimitate, dar mai puțin ca identitate a două „determinații diferite". Pentru a pune în același concept identitatea și diferența, el a trebuit să recurgă la „reprezentări ulterioare" (eu gîndesc", și prin aceasta „este afirmată ființa") ceea ce e un „mod exerior" de a reflecta *(Ibidem,* p. 417, 418).

Întrucîtva, Descartes finalizează operațiunea de justificare (de critică) a filosofiei în actul de întemeiere a filosofiei *raționaliste* (cum, din altă perspectivă, Bacon o va face prin „teoria idolilor", pentru empirism).

Nu este vorba de o restrîngere a cîmpului de semnificare și operaționalitate a programului sau nu de o deturnare *pro domo* a acestuia.

De bună seamă că Descartes (ca, la rîndul său, Bacon) are deja modelul raționalist (de cealaltă parte empirist) cînd se apleacă asupra fundamentelor filosofiei. Deci, un anume „apriorism" este în afară de discuție și de altfel era de tot necesar. Prin urmare, nu se poate bănui o „deturnare" nici involuntară, din pre-determinare, nici atît de partizană, încît pentru legitimarea propriei poziții Descartes și Bacon treceau la o adaptare silită a „criticii" și a instrumentării ei.

„Coborînd" către ei, dinspre Kant, putem „înscena" (metodic) organizarea unor „experimente" verificatorii.

Mai în detaliu, Descartes și Bacon pornind, unul de la modelul raționalist și altul de la cel empirist, desprind un concept al „fundamentelor" filosofiei cît mai „alb", mai în condiție formală adică, după care încearcă să-l verifice, fiecare, în orizontul propriu.

Dacă „înscenarea" ține, atunci sensul celălalt, de la Descartes și Bacon la Kant, capătă șanse sporite de inteligibilitate, raționalismul și empirismul nemaiputînd să pară drept eșecuri, fie și parțiale, ci mișcări pregătitoare pentru sinteză și convergente în aceasta.

„Criza" pe care o vor fi provocat, ea însăși pare premeditată, fiind pusă ca mijloc al devenirii, în coerență și adevăr, a filosofiei.

Întrebarea kantiană, dacă este posibilă filosofia (metafizica, mai exact), era de aceea o întrebare a istoriei și sistemului ei.

Că știința *este,* nimeni nu are a se îndoi, astfel încît întrebarea *dacă e posibilă* nu are temei. Dar dacă *metafizica este,* așa cum putem spune despre geometrie, nu mai sîntem atît de siguri. „Nu există nici o carte pe care să o putem arăta, cum arătăm pe Euclid, și să spunem : iată metafizica, aici găsești realizat scopul cel mai înalt al acestei științe, cunoștința unei ființe supreme și a unei lumi viitoare demonstrată după principiile rațiunii pure" *(Prolegomene,* p. 35—36).

„Sînt învățați" pentru care filosofia se reduce la „istoria filosofiei vechi și noi". Numai că istoria filosofiei este a *filosofiei*, ceea ce înseamnă că întrebarea nu numai că nu primește răspuns, dar este pusă cu și mai multă acuitate. Căci, dacă este a filosofiei, cum se desfășoară în varii direcții, parcă divergente, sau tocmai pentru că înaintează astfel, ce este ceea ce se dezvăluie. Ce este, ce poate fi, sub noianul de fapte, ce este, *dacă este* — întrebarea venind ca o fatalitate, în condițiile în care, pe măsură ce spectacolul se întregește, filosofia dispare în filosofii ?

Putem lesne constata existența filosofiilor, însă tocmai de aici și dificultatea identificării *filosofiei*.

Să fie oare starea de fapt totuna cu starea de drept și filosofiile să depună mărturie în contra filosofiei ?

Cît ne-am opri la ele, pentru a le lua ca martor al *dreptului* (al îndreptățirii) filosofiei, la o primă evaluare am avea de ales între totalitatea (suma) lor și separarea uneia care să ne conducă în căutarea filosofiei. Ambele căi sînt însă închise, prima pentru a ni le propune pe toate, iar a doua, dimpotrivă, pentru a alege una singură, dar care ? Și după ce criteriu ?

În consecință, drumul nu este de la istoria filosofiei la filosofie, ci la *aceasta* la *cealaltă*. Pentru a o desluși exact în condiția sa de istorie a *filosofiei* și nu a *filosofiilor* sau, încă mai radical, nu în aceea de tot atîtea *istorii* cîte filosofii sînt, așadar, pentru a o înțelege, atît ca *istorie* în concept unic, cît și ca a *filosofiei*, sîntem întorși către fundamentele acesteia, către ea întrucît este și cum este.

În aparență negativistă față cu filosofiile ca „evenimente" într-o istorie, ca de altfel și față cu istoria însăși (a filosofiei), la o mai exactă evaluare reacția kantiană este așa cum este numai în chip *metodic*.

Cît rămînem la o istorie ca succesiune simplă și „cît evenimentele" ei sînt determinate exterior, cît istoria nu este înțeleasă ca înaintare în filosofie (sau ca devenire a acesteia), iar „faptele" ei (fiecare în parte) ca proiecție a istoriei în sistem, „istoria filosofiei" va eșua într-o simplă operă de înregistrare, așa-zicînd notarială a vieții *aparente* a filosofiei.

Reacția față de istoria sa, filosofia a înregistrat-o demult, poate mai întîi cu Socrate, care se mira cum fi-

losofii „n-au înțeles cît de nepătrunse sînt pentru noi aceste taine, de vreme ce chiar aceia care-și închipuie că vorbesc mai cu pricepere despre ele seamănă cu niște nebuni, așa cum se deosebesc prin părerile lor. Într-adevăr, printre nebuni unii nu se tem chiar de ceea ce ar trebui să se teamă, pe cînd alții se tem și de ceea ce n-ar trebui să aibă frică; unii cred că pot spune și face totul în public, alții socotesc că e rău să ai vreo legătură cu oamenii... Tot astfel, printre cei ce studiază legile universului, unii stabilesc, de o parte, unitatea ființei, alții, de altă parte, multiplicitatea ei nesfîrșită; de o parte mișcarea veșnică a corpurilor, de alta inerția lor absolută..." (Xenofon, *Memorabilia,* II, 1).

Forțînd, parcă, filosofia să renunțe la unitatea sa, istoria ei (ca sumă de păreri mai degrabă divergente decît complementare) mai curînd se desprindea de ea, opunîndu-i-se chiar, decît o confirma sau decît era filosofia însăși, în devenirea sa.

De la Socrate la Kant și la Hegel, aparența s-a păstrat, la conservarea ei, ce-i drept, contribuind istoricii filosofiei înșiși.

Exceptîndu-l pe Aristotel, singurul care pînă la Leibniz și Hegel a înțeles că istoria filosofiei este în identitate cu sistemul ei, sau că este sistemul acesteia așa cum se constituie, autorii de succesiuni de la sfîrșitul Antichității grecești sau primii istorici moderni n-au excelat în comprehensiune filosofică.

Ce-i drept, simțul istoriei și al istoricității nu le-a lipsit. Chiar primul istoriograf „modern" al filosofiei, Johannes Baptista Buonasegnius (sec. al XV-lea), și, mai înaintea sa cam cu un veac, unul dintre ultimii medievali, Walter Burleigh (Gualterus Burlaeus), înțelegeau să scrie o *historia philosophica sive de origine, incremento et divisione philosophiae,* deci voiau să reconstituie timpul genezei, ca și pe acela al devenirii filosofiei, interesați cum erau de originea și de creșterea ei. Dacă *historia philosophica* a lor este o simplă punere în serie cronologică (adesea cu abateri de la succesiunea reală, Burlaeus, bunăoară, făcînd din Zenon stoicul, dascălul lui Socrate), conștiința unei anume istoricități nu le poate fi contestată. De altminteri, nu mult după ei, Johannes Jacobus Frisius, într-o *Bibliotheca philosophorum classicorum authorum cronologica* (1592) avea să integreze succesiunea filosofilor în succesiunea epocilor

(*succesio aetas*), iar Francais Bacon proiectează o istorie a gîndirii filosofice în contextul unei istorii a artelor și științelor (Cf. Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie, passim).*

Numai că istoricitatea coborîtă în succesiune pierdea, chiar printr-o rea înțelegere a istoriei, filosofia ca sistem.

Abia Leibniz, în mod expres (încercări se mai înregistraseră totuși), avea să ne învețe că „opera de istorie nu se încheie cu o lucrare de documentare, pentru că din aceasta trebuie să iasă o anume logică a filosofiei" (Robert Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience,* p. 13). Căci el identifica în istorie procesul de constituire a filosofiei care traversează anii *(per annos),* deci, a filosofiei ca un sistem de valori *perene,* ca *philosophia perennis.*

Cît era (cît este) redusă la o „colecție de păreri", la „o înșirare narativă de diverse opinii", istoria filosofiei își distrugea obiectul care e sistemul „în dezvoltare" al filosofiei. Situație paradoxală, căci nimic n-a contribuit mai mult la nașterea și la înrădăcinarea convingerii privitoare la „nulitatea filosofiei" ca „istoria ei" (G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* I, p. 22—23, 26); dar o „istorie" ca raportare exterioară, mai atentă la „poveste", mai dispusă să „povestească" decît să caute semnificațiile „perene", o istorie ca succesiune de rezumate inexpresive și devalorizante. Aceasta, da, era și este, în continuare, cît se mai face, „o știință de prisos și foarte plictisitoare", dacă nu, mai înainte de toate, păgubitoare, îndepărtînd de filosofie pe cei ce își „mărturisesc neștiința într-ale filosofiei", iar de ea însăși, pe filosofi. De la Kant și Shopenhauer pînă în vremea noastră, filosofii (numindu-i astfel, provizoriu, numai pe „sistematicieni") se mențin încă la distanță prudentă de „istoria filosofiei" (ca istoriografie deci), sau, cel puțin, aceia mai grăbiți să inducă de la cazuri la principiu.

Or, în datele ei esențiale și în condiția sa, „istoria filosofiei" nu este nici marginală, nici marginalizantă. Cînd e practicată cum trebuie, în conceptul ei, oferă aceleași șanse ca filosofia sistematică, fiind la limită alt mod de a face filosofie. În principiu, nimic nu e ratat din capul locului, dar poate fi ratat.

Istoria „narativistă" a putut să stingă interesul pentru ea, sancțiunea fiind și previzibilă și meritată. Prin extindere însă, filosofia ar pierde enorm dacă nu s-ar

prăbuși în vidul pe care singură, din excesivă precauție, și l-a creat.

Filosofia și istoria ei se presupun însă ca laturile întregului. Printr-o parafrază la Kant, s-ar putea spune că, în timp ce filosofia fără istoria sa ar fi goală, istoria în absența filosofiei ar fi oarbă. Separate, deci, istoria filosofiei n-ar mai funcționa, așa-zicînd, personant față cu filosofia, iar aceasta n-ar fi o continuă emergență a istoriei (ceea ce, într-o bună parte a sa, este). Dar de aici ar pierde și una și cealaltă, fiindcă o gravă „tăietură" le-ar despărți sau poate ar scinda-o pe fiecare în parte. Căci istoria s-ar vedea lipsită de timpul ei prezent, iar filosofia de „substructurile" sale care, din perspectivă temporală, aparțin trecutului.

Or, dacă istoria filosofiei este a *filosofiei*, iar filosofia este *istorică*, istoria și sistemul se determină reciproc. Istoria, prin urmare, va putea fi citită ca sistem pe verticală, în timp ce sistemul ca istorie „absorbită" și reconstruită în celălalt plan, orizontal. Istoria hegeliană a filosofiei și sistemul hegelian, sînt, în acest sens, exemplare.

Întorcîndu-ne la vechii greci, bunăoară, n-o facem decît pentru legitimarea, cu argumentele istoriei filosofiei, dar ale ei ca *filosofie*, a opțiunilor noastre. În acest fel, un sistem de fapte istorice este recunoscut, în *semnificația* sa, cu valoare pentru construcția sistematică. Operațiunea de recunoaștere însă era, este condiționată de interpretarea faptului istoric ca fapt deschis, cu locul său natural în sistemul în continuă devenire al filosofiei.

Prin analogie cu „opera deschisă" deci, putem admite, tot asemenea, și faptul istoric, pentru că numai astfel istoria filosofiei în ansamblul său va ieși din condiția ingrată de „istorie pură" și de „știință a faptului" în sine și „se va proiecta în Sistematica filosofică" (Martin Heidegger, *Traité des categories...*, p. 28).

Astfel înțeleasă, din probă a crizei filosofice, istoria sa trece în condiție de mijloc pentru continua ei înnoire. Pentru că „sistem în dezvoltare", ca filosofia însăși, istoria *filosofiei* este a sistemului și în sistemul ei. În deschidere la Hegel, Kant părea dispus mai degrabă să le separe decît să le recunoască, fie și într-o aproximativă reciprocitate. Numai că aceasta în partea propedeutică, atît cît ia în seamă „criza" filosofiei tradițio-

nale. La rigoare, el identifica în istoria filosofiei diversitatea lipsită de unitate, pentru că filosofia însăși nu-și va fi găsit conceptul unificator. Abia după ce întreprinde întemeierea ei, Kant ia în seamă și posibilitatea refundării istoriei filosofiei, așa cum, de altminteri, avea să facă și Hegel. „Mă mulțumesc să arunc o privire fugitivă, dintr-un punct de vedere pur transcendental, anume din acela al naturii rațiunii pure, asupra întregului elaborărilor ei de pînă acum, ceea ce înfățișează privirii mele, fără îndoială, un edificiu, dar un edificiu în ruine“ (*Critica rațiunii pure*, p. 629—630). Discutabilă, de bună seamă, încercarea de reîntemeiere transcendentală a filosofiei și a istoriei sale. Dar discutabilă numai atîta cît „natura rațiunii pure“ primește o interpretare anume, de a cărei universalitate (și obiectivitate) Hegel, mai întîi, avea să se îndoiască. Nu însă, ori nu în aceeași măsură, cît filosoful *Criticii* urmărea aflarea unui temei în ordine *formală*.

Or, din acest punct de vedere, ca Hegel, puțin mai tîrziu, Kant gîndește posibilitatea *epistemologică* a istoriei filosofiei din perspectiva filosofiei întemeiate pe rațiunea pură, deci mai înainte și independent *de orice experiență*. Căci numai de această mișcare depindea rezolvarea „problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atît a izvoarelor, cît și a sferei și limitelor ei“.

Nu încape îndoială că, în ordinea *exigenței* (a problemei *de fapt)*, filosofia (cu istoria ei) forța acceptarea. Însă, în starea de fapt, ea era totalitatea experiențelor (sau a construcțiilor determinate), mereu altele, de la o epocă la alta, diferite (și, parcă, exclusive) și în interiorul aceluiași orizont temporal. Or, problema era a „principiilor“, anterioare (în ordine logică) tuturor „experiențelor“ *(Ibidem*, p. 13). De aceea, punctul de plecare trebuie să stea într-o critică a lor, *a principiilor*, „a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile“ și nu „a cărților și sistemelor“ *(Ibidem)*.

Numai astfel întemeiată, filosofia va căpăta legitimitate și istoria ei ca *istorie a rațiunii pure sau în rațiunea pură*.

Diversitatea, de acum, va fi pusă sub conceptul filosofiei ca sistem interpretat (al interpretărilor) în același temei. În consecință, dacă nu există și nu va exista „nici o carte pe care s-o putem arăta, cum arătăm pe Euclid,

și să spunem : iată metafizica, vom fi în măsură să identificăm în cărțile care nici una nu este *filosofie*, acea unitate sistematică de unde vin toate și unde se întorc toate".

Nici filosofia tradițională n-a fost lipsită de încercări de întemeiere, însă, întrucît s-a procedat după modul intelectului, în loc de una s-au configurat două paradigme. Și astfel, în loc de o filosofie, două. Oricum, problema întemeierii rămînea deschisă.

Căutîndu-se „izvoarele" metafizicii numai în metafizică, nu și în afară de ea, „în legile rațiunii pure", filosofia a fost închisă în cercul explicației cunoașterii prin cunoștință, ignorînd că actul întemeierii presupune identificarea a ceea ce este ireductibil. Principiile „cunoștinței metafizice", de aceea, vor fi fost căutate fie în experiența externă, fie în cea internă, oricum în orizontul altei cunoștințe, nici măcar metafizice, însă.

Rezultatele, negative, n-au întîrziat să apară și, odată cu ele, și necesitatea luării în seamă a originii *a priori* a cunoștinței metafizice, adică în „intelectul pur și rațiunea pură". Pasul va fi fost hotărîtor, totuși nerezolutoriu. Căci *a priori*, în acest context determinat față cu contrariul său, *a posteriori*, din experiență, nu este încă îndeajuns de precis, putînd să numească și cunoștințe deduse „dintr-o regulă generală pe care totuși am împrumutat-o de la experiență *(Prolegomene...*, p. 34, 28 ; *Critica rațiunii pure*, p. 42—43).

Or, *a priori*, pentru a avea deplină putere operațională, trebuie să semnifice numai cunoștințe care sînt independente absolut de orice experiență.

Părăsind însă „terenul experienței", cum poate intelectul să obțină cunoștințe *a priori* și, obținîndu-le, cum le poate legitima în cuprinderea, valabilitatea și valoarea lor ?

Este lesnicios, de aceea s-a și procedat astfel aproape în mod curent, să identificăm „cunoștințe" și să construim cu ele, iar numai într-o a doua mișcare să cercetăm „dacă temelia a fost bine pusă". Cu deosebire sîntem ispitiți să luăm drept neîndoielnic tot ceea ce am obținut, conducîndu-ne după faptul că „o mare parte și, poate, cea mai mare din activitatea rațiunii constă în analizele conceptelor pe care le avem despre obiecte".

Operațiunea este utilă, chiar dacă nu aduce decît „explicări a ceea ce a fost gîndit deja în conceptele noastre".

Însă, amăgită de ea însăși și, „fără a observa“, rațiunea poate „să adauge la conceptele date alte concepte cu totul străine“, neștiind „cum ajunge la ele“ și neputîndu-și nici măcar pune întrebarea *(Critica rațiunii pure,* p. 48).

Cu aceasta devine necesară introducerea *diferenței* dintre „aceste două moduri de cunoaștere“.

Orice cunoștință este o judecată, dar, indiferent de origine și formă logică, din punctul de vedere al „conținutului“, judecățile sînt fie „pur explicative“, fie „extensive“. Cele dintîi, *analitice,* nu adaugă nimic la „conținutul“ cunoștinței, pentru că dezvăluie doar ceea ce „era mai dinainte real cugetat“ în noțiunea subiectului, ca, bunăoară, în „toate corpurile au întindere“. În schimb, în propoziția „unele corpuri sînt grele“, la conceptul subiectului se adaugă ceva care sporește cunoștința privitoare la el. Această judecată este *sintetică (Prolegomene,* p. 28, 29).

Așa fiind, aceasta din urmă este o judecată de experiență. Generalizînd, *toate judecățile de experiență sînt sintetice,* întrucît numai pe această cale, empirică, la conceptul subiectului se adaugă *sintetic* acela al predicatului.

Nu încape îndoială că cele două concepte, acela al subiectului și acela al predicatului, își aparțin, însă *întîmplător.* Dar dacă așa stau lucrurile, ce ne poate da garanția legitimității sintezei ? Pe ce „se sprijină“ intelectul „cînd crede a găsi în afara conceptului A un predicat B care îi este străin și pe care totuși îl consideră unit cu el ?“ Pe experiență ? Termenul B are însă o generalitate pe care n-o poate dobîndi pe această cale și, în plus, adaugă „expresia necesității“ *a priori.* Și, cu toate acestea, *legitimitate,* judecățile sintetice au, bunăoară, cele matematice. Prin urmare, dacă toate judecățile de experiență sînt sintetice, inversa nu mai este valabilă. Căci, sintetice, judecățile matematice, conținînd în sine *necesitate,* nu sînt din experiență, ci *a priori.*

Dar nu numai ele sînt în această situație, ci și judecățile științei naturii (ale fizicii) sau cele ale metafizicii *(Critica rațiunii pure,* p. 48—54).

Explicative doar, deși necesare, judecățile analitice sînt un drum închis în întemeierea cunoștinței. Rămîn, de aceea, judecățile sintetice, pentru a fi *extensive.* Condiția nu este însă suficientă, pentru că orice cunoștință

presupune universalitate și necesitate, ceea ce judecățile de experiență nu conferă din sine, neconținîndu-le în sine. De aceea orice judecată care vrea să fie cunoștință trebuie să fie sintetică (asemenea judecăților de experiență") și *a priori* (ca judecățile analitice).

Dar „cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori?* „Aceasta e adevărata problemă a rațiunii pure" *(Ibidem,* p. 53).

Fără a fi reductibilă la opoziția față de raționalism și empirism și la încercarea de a le depăși — în acest caz ar fi fost a „cărților și sistemelor", doar — în instrumentarea sa kantiană critica țintește mult mai departe, la fundamentele înseși, într-o ordine formală. Kant, prin urmare, vizează „modurile de cunoaștere" și nu „cunoașterile". Sau nu pe acestea în primul rînd.

Dar punctul de plecare era „viermănosul dogmatism", atît cel ce căuta „izvoarele judecății metafizice numai în metafizică, și nu în afară de ea, în legile rațiunii pure", cît și cel ce o deriva din „experiența vulgară comună" *(Prolegomene,* p. 34 ; *Critica rațiunii pure,* p. 12). Iar, pe de altă parte, necesitatea depășirii acesteia. Kant o deslușise chiar în filosofia anterioară. El însuși, de altfel, depune mărturie cînd îi evocă : pe „celebrul Locke", cu încercarea sa de a construi „o *fiziologie* a intelectului omenesc", pe Hume, care îl va fi trezit „din somnul dogmatic" sau „pe vestitul Wolff" și „pe pătrunzătorul Baumgarten... care au putut căuta în principiul contradicției proba principiului rațiunii suficiente" (*Critica rațiunii pure,* p. 12 ; *Prolegomene,* p. 20, 34).

Dacă adăugăm la aceștia pe Descartes însuși, iar mai aproape de Kant pe Leibniz și pe Diderot, tabloul se întregește nu neapărat prin nume, ci prin tendințe sau ca o mișcare.

Leibniz (1646—1716), bunăoară, recunoscînd într-o respingere a sensualismului lockeian că „experiența este necesară... pentru a determina sufletul înspre cutare cugetare sau cutare cugetare și pentru a-l face să ia seamă de ideile care sînt în noi" și, deci, că „nimic nu e în suflet care să nu vină din simțuri", prevenea că „trebuie să se excepteze sufletul însuși și afectele sale". Astfel încît, presupoziția empiristă ar putea fi corectată : *„Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,* excipe : *nisi ipse intellectus : nimic nu este în intelect care să nu vină din simțuri* (principiu empirist) în afară de *intelectul*

însuși". Căci „sufletul include ființa, substanța, unul, același-ul, cauza, percepția, raționamentul și multe alte noțiuni pe care simțurile nu sînt în măsură să le dea" *(Nouveaux essais sur l'entendement humain,* II, I, 2).

Diderot (1713—1784), apoi, filosoful materialismului francez modern cu cea mai largă și suplă comprehensiune, distingînd două tipuri de filosofie : una „experimentală" („cu ochii legați", care „apucă tot ce-i cade în mînă") și alta „rațională" (ea va fi adunat „materiale prețioase", căznindu-se să facă din ele „o făclie", dar care „i-a slujit mai puțin decît dibuirea rivalei sale"), se îndreaptă către o reconstrucție întregitoare. Căci natura însăși este un întreg, iar, cît ne privește, noi nu sîntem numai simțuri sau numai rațiune. „Operații" distincte, a *simți* și a *judeca* se presupun însă prin chiar modul de a fi al lucrului. Or, a-l vedea pe acesta „așa cum este el în natură", deci, în întregul său, aceasta înseamnă a fi „filosof" *(Despre interpretarea naturii,* XXIII ; *Combaterea rînd cu rînd a lucrării lui Helvetius intitulată „Despre om"*, VI ; *Elemente de fiziologie, Logica,* în *Materialiștii francezi...,* p. 110, 180, 195).

O „tradiție" va fi existat, așadar, numai că nu îndeajuns de organizată, ea nedispunînd de ceea ce s-ar putea numi un discurs asupra metodei. *Critica rațiunii pure* este tocmai „discursul" care lipsea.

Cu întrebarea : cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori ?* (desfăcută în altele cîteva : „Cum este posibilă matematica pură ?", „Cum este posibilă fizica pură ?", „Cum este posibilă ca dispoziție naturală metafizica" și, subsecventă acesteia, „Cum metafizica este posibilă ca știință ?", *Critica...* dobîndea „adevărata problemă" a rațiunii pure și, deci, programul de realizare de care depindea „salvarea" sau „ruina" metafizicii, ca și întemeierea „științelor". Dar a acestora din urmă întrucît *sînt* (de aceea, în cazul lor, *cum* presupune că „trebuie să fie posibilă", pentru că sînt), în timp ce, metafizica, încă o dată, era îndoielnică în chiar ordinea de fapt. În consecință, în ceea ce o privește, *cum* se aplică chiar posibilității de existență *(Critica...,* p. 55—57).

Acesta fiindu-i programul, *Critica rațiunii pure* trece în condiția „unei științe speciale" care : este *critică* pentru că are rol *propedeutic,* este a *rațiunii* întrucît aceasta procură „principiile cunoștinței *a priori*" și, în sfîrșit,

este *pură* fiindcă lucrează cu un concept al cunoştinţei în care „nu se amestecă nici o experienţă".

Trebuind (sau voind) să ofere doar „piatra de încercare a valorii sau a non-valorii tuturor cunoştinţelor *a priori*", critica raţiunii pure, deci, urma a pregăti un „organon" sau cel puţin un „canon al raţiunii pure", în vederea întemeierii şi expunerii *filosofiei transcendentale (Ibidem,* p. 58, 59).

Transcendental (ca, de altfel, nici a priori) nu este de invenţie kantiană, în absolut. Scolasticii, încă, numeau transcendentale *(transcendentia)* conceptele cu semnificaţie trans-categorială, adică Fiinţa, Unul *(Unum)*, Adevărul *(Verum)*, Binele *(Bonum)*, Frumosul *(Pulcher)*.

Transcendenţe celor zece categorii aristotelice, în relaţia inversă, a lor cu acestea şi, în genere, cu tot ceea ce ele subîntind, *Fiinţa, Unul* etc. sînt *transcendentale,* dînd esenţialitate.

Sugestia scolastică este evidentă, dar transcendentalul kantian capătă sensuri şi funcţii inconfundabile, într-o evaluare de principii, numind trecerea de la „descrierea transcendentului", „adică a lumii independente de condiţiile experienţei, la cercetarea condiţiilor experienţei" (Jean Wahl, *Traité de métaphysique,* p. 643).

„Sistemul tuturor principiilor raţiunii pure", filosofia transcendentală (faţă cu care *critica* este doar schiţa sau propedeutica), aplicată cum este „modului de cunoaştere" întrucît „acesta e posibil *a priori*" şi, deci, avînd a răspunde la „întrebarea capitală" („cum este posibilă cunoştinţa prin raţiunea pură ?"), se confundă cu o construcţie în rost epistemologic universal. Căci, nu numai ştiinţa, ci şi metafizica avea a fi întemeiată transcendental *(Critica...,* p. 59 ; *Prolegomene,* p. 47).

Raportare la *obiecte,* cunoaşterea presupune, deopotrivă, sensibilitatea prin care ele ne sînt *date* şi intelectul prin care sînt *gîndite,* iar, prin fiecare în parte, o *materie* şi o *formă.*

În ordinea sensibilităţii, mai întîi materia este senzaţia *(a posteriori),* în timp ce forma îi aparţine *a priori,* deci, independent de orice experienţă. La rîndul său, intelectul ar aplica propriile forme, conceptele *a priori,* unui „divers" care este al sensibilităţii „a priori".

După ideea *criticii,* după termenul *raţiunii pure* şi după *transcendental, a priori* dă şi el seamă de înnoirea

kantiană a limbajului filosofiei sau, oricum, face parte din această altă, așa-zicînd, gramatică.

Rămîne mereu deschisă problema limitelor libertății filosofului față de limbaj ori, mai curînd, înlăuntrul unui limbaj. Are el dreptul și dacă, da, cît, să ia identitatea unui cuvînt și să-i dea în schimb alta? Kant nu este primul care modifică limbajul filosofic, deci care re-creează și în universul acestuia. În fond, reconstrucția filosofică presupune în mod necesar și resemnificarea termenilor, o altă gramatică chiar. Parmenide, Platon, Aristotel, Thoma, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Blaga sînt și nume ale unor limbaje care, așa fiind, trebuie învățate.

Convins de necesitatea înnoirii limbajului pentru înnoirea filosofiei, sau determinat de cerințele acesteia din urmă, Kant a întreprins el însuși o „reformă" a „gramaticii". Limbajul plăsmuit de el este nou, original, dar, cel puțin la prima vedere, pare mult prea „lipit" de semnificațiile pe care le poartă, într-atît chiar, încît, dincolo de orizontul său de numire, dă impresia că își pierde (sau își restrînge) valabilitatea.

Paradoxal însă, pe cît un limbaj este mai solidar cu sensurile lui, pe cît dă mai bine seama de adevărul unei filosofii (pentru că, integrat într-un sistem, participă el însuși la „adevărul" acestuia), pe atîta are șansa universalizării.

Orice interpretare, nu încape nici o îndoială, este, mai înainte de toate, operă de „traducere", adică de identificare exactă a sensurilor determinate ale unui „limbaj" în vederea trecerii lor și ale acestuia în alt sistem, la limită, în sistemul filosofiei însăși.

De altminteri, Kant, înnoitorul, face îndeajuns dovada supunerii față de tradiție pentru a o modifica și integra în „limbajul" său.

A priori, ca atare, îi premerge, fiind utilizat încă de scolastici pentru a numi raționamentul *per causam,* prin cauză, de la ceea ce este mai înainte *(prior),* din principii *(cognitio ex principiis).* Așa fiind, el se determină însă nu numai prin sine, ci și prin corelativul său, prin *a posteriori,* cunoaștere *ab effectu,* de la ceea ce este *posterior* în raport cu principiile.

Dumnezeu, avea să spună, mai în apropierea lui Kant, Leibniz, încă tradiționalist, poate fi cunoscut *a priori*

(cît se pleacă de la principiul că „nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine, nici o mărginire, nici o negație și, în consecință, nici o contradicție"), dar și *a posteriori* „de vreme ce există făpturi contingente, iar acestea nu pot avea rațiunea lor ultimă, adică suficientă, decît în ființa necesară care își are temeiul existenței sale în ea însăși" (*Monadologia*, 45).

În resemnificarea kantiană, *a priori* iese însă din starea de termen corelativ și, totodată, nu se mai aplică unui tip de argumentare sau cunoștinței, întrucît este derivată din principii.

Spațiul și timpul, formele *a priori* ale sensibilității, și „conceptele pure" ale intelectului sînt principiile acestora, acelea care le dau identitate și le instituie ca termen, celălalt termen, în cunoaștere ca relație.

Apriorismul, deci, face mai întîi operă de instituire a subiectului, întreprindere de tot necesară, căci, în absența acestui termen, asumarea celuilalt încetează de a mai fi posibilă.

„Idealismele" tradiționale, cel cartezian sau cel „fantastic" al „bunului Berkeley" se vor fi angajat în această lucrare, numai că, și într-un caz și în altul, prin pierderea lucrurilor „reale" (*Critica...*, p. 88 ; *Prolegomene*, p. 70). Or, instituirea subiectului era condiționată de cea a obiectului.

Un subiect, în absolut, este un non-sens, el însuși fiind o relație, pentru că este într-o relație. Stabilit într-o identitate de sine, abstractă, el riscă să-și piardă semnificația, ca și în cazul contrar, al nerecunoașterii sale ca termen distinct.

Pe alte căi, cu alte mijloace, rezultatul însă este același.

Încercarea kantiană de instituire a subiectului încorona o istorie îndelungată, cu începuturile sale, poate, încă în socratism și în platonism. Căci sufletul, cu datele sale înnăscute, se determina ca termen distinct nu numai într-o ordine ontologică, ci și, în decurgere firească, în cea a cunoașterii, ca relație. Posibile, de bună seamă, ca reamintire, cunoștințele sînt însă ulterioare și presupun sufletul cu un sistem, cu „înnăscutele" sale ca forme sau principii reglatoare, în relație cu lucrurile. Dar, în mod deosebit cu Aristotel, subiectul capătă sensul propriu, fiind în mai mare măsură individualizat în raport cu „sufletul".

În datele sale prime este încă afirmat ca suflet, de altminteri presupoziție de tot necesară la care nici Kant nu avea să renunțe — „există două tulpini ale cunoașterii omenești“ : sensibilitatea și intelectul *(Critica...,* p. 61).

Termen în relația cognitivă, deci într-o determinație ulterioară în ordinea ontologiei noastre, el presupune sufletul. Ca o realitate structurată, așadar, virtual, el ține de condiția sa „naturală“. Senzațiile, bunăoară, depind de „sensibile“ dar și de „simțire“, „rezidă în organul senzitiv ca organ și disting diferențele obiectului simțit, ca, de exemplu, vederea distinge albul de negru, gustarea, dulcele de amar“ (Aristotel, *Despre suflet,* IV, 426 b, 10—15).

Receptivă în raport cu lucrurile, sensibilitatea nu este, deci, nestructurată ea însăși. Astfel încît, parafrazînd principiul leibnizian, putem spune că nimic nu este în cunoașterea sensibilului care să nu fie venit de la acesta, în afară de sensibilitatea însăși. Altminteri ce ar mai fi decît o „oglindire“ mecanică ? Or, sensibilitatea nu reproduce cît integrează în forma ei, adică reconstruiește. Ea face dintr-o „materie“ în sine materia ei, ceea ce presupune un transfer ca mod particular al transferului ontologic. Detaliind, noi facem din lucrurile în sine lucrurile noastre (valori), operațiune care, *lato sensu,* numește modul nostru de a fi și de a ne constitui într-o mutație ontologică, noi, așadar, săvîrșim transferul, mai întîi (în ordinea luării de cunoștință), ca sensibilitate și, prin aceasta, ca intelect.

Mai depărtat de lucru ca acest sensibil și, deci, mai autonom, fiind ca sistem mai bine constituit, intelectul, însă, atît în urmarea poziției sale față de obiect, cît și datorită modului său de a fi, este mai aproape de ființa realului. Depărtarea de sensibil înseamnă apropierea de inteligibil. Intelectul activ cu deosebire, de două ori mediat față cu lucrurile (de sensibilitate și de intelectul pasiv), are atîta autonomie, încît este socotit de Aristotel ca „separat, neafectabil și neamestecat, fiind prin natura sa act, activitatea reală“ (*Ibidem,* III, 430 a, 15—20).

De aceea, pentru a-i aplica o determinație kantiană, el aduce cu „rațiunea pură“, fiind condiție a cunoștinței *independent* de orice experiență.

„Principiu al principiului științei“, intelectul activ dă suprema identitate subiectului ca subiect, adică îl definește ca pe un termen *constituit,* dar nu din reprezentări.

nu din conținuturi de gîndire, ci din structuri și exerciții (sau funcții) proprii (Cf. *Analiticile secunde,* II, 19, 100 a).

În fine, pentru a nu mai exemplifica decît cu ineismul cartezian, în contra aparențelor, dacă nu a unei prejudecăți, ideile înnăscute, întrucît numesc mai degrabă „formele naturale ale gîndirii" decît stau pentru cunoștințe, „devansează vederile profunde ale idealismului kantian" (A. Fouillée, *Descartes,* p. 113).

În prelungirea unei întregi istorii, apriorismul kantian se individualizează însă prin sistematicitate și polivalență, prin cuprindere și capacitate operațională.

Ca structurile-funcții ale sufletului în concept socratic-platonic, ale sensibilității și intelectului aristotelice sau ca „ideile înnăscute", formele *a priori* kantiene nu sînt cunoștințe, nu se definesc corelativ și nu sînt determinații în ordinea conștiinței individuale. Dar, în timp ce Socrate și Platon, Aristotel sau Descartes nu săvîrșeau o delimitare riguroasă, de unde o asemenea indecizie în separarea „structurilor-funcții" de sensuri ca și în lucrarea cu un concept încă ambiguu al conștiinței generice, Kant se angajează stăruitor într-o operă, cum o spunea el însuși, de proporții copernicane.

Cu prea mare severitate, poate, însă dincolo de aplicarea rigorilor propriei filosofii, nu fără o percepție exactă, Hegel avea să observe că „ideea cuprinsă în această concepție" (asupra judecăților sintetice *a priori)* este mare", numai că „realizarea... rămîne înăuntrul unor vederi cu totul obișnuite, brute, empirice...".

Examinînd „gîndirea... înăuntrul (frontierelor) ei", Kant urmărește determinarea universalității și a necesității nu „în sensul lor obiectiv, și întrucît gîndirea este izvorul unor astfel de relații sintetice", dar se abate de la program. „Condiții subiective ale cunoașterii", universalitatea și necesitatea sînt însă raportate „la un material dat în chip empiric".

În consecință, „rațiunea" nu poate fi ea însăși „pentru sine". Cînd „vrea", totuși, să fie, „ea devine transcendentă, depășește experiența, deoarece îi lipsește cealaltă parte componentă, și atunci ea creează simple himere" (*Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 590, 591).

De bună seamă, cunoașterea este o relație care, așa fiind, are doi termeni.

Faptul ca atare nu se poate contesta, dar în logica discursului kantian el devine contradictoriu, de vreme

ce „critica rațiunii pure nu este o cunoaștere a obiectelor, ci o cunoaștere a principiilor ei, cunoașterea limitelor și întinderii ei, pentru ca ea să nu depășească experiența". Dar, în loc să se aplice riguros principiilor cunoașterii în determinația lor „constitutivă", trece mai în față pe cea „regulativă" *(Ibidem, p. 591—592).*

De aici și dificultatea în depășirea paradigmelor tradiționale, „dogmatice", și, încă, în încercarea de a pune în sinteză experiența și formele *a priori* (principiile) conștiinței.

Kant distinge între „materie" și „formă" (experiența, bunăoară, „este la început materie fără formă") și apoi le unește „așa încît nu mai putem despărți forma de materie". Cum se face însă „că materia și forma, radical deosebite, se armonizează, se sudează, corespund una alteia ?" (Mircea Florian, *Recesivitatea...,* I, p. 264).

Spațiul și *timpul,* ca forme *a priori* ale sensibilității, nu semnifică nici însușirile, nici raporturile „lucrurilor în sine", în ordinea lor, pentru că noi „le privim" ca „fenomene", deci „ca *obiecte* ale simțurilor noastre". Ca sensibilitate, noi sîntem afectați de „diversul fenomenului" și ne raportăm la el în această condiție a sa *(Critica..., p.* 77, 65). Prin aceasta nu substituim realului forme ale subiectului, neraportîndu-ne la el ca atare. Kant previne că se situează numai în „punctul de vedere al omului" și nu universal, în cel al oricărei „ființe gînditoare" posibile și, cît ne privește, nu ia în seamă decît condiția de subiect care își asumă o materie (a cunoștinței) transcendentă.

Idealismul subiectiv, cît poate fi identificat în kantianism, nu are, deci, semnificație ontologică. De altfel, în principiul său, acesta ține numai de relația de tip gnoseologic dintre *subiect* și *obiect.*

Că are (sau mai curînd că poate să aibă) reflex în ontologie, este adevărat, însă numai atît cît se iau „simplele reprezentări drept lucruri" *(Prolegomene,* p. 81). Or, Kant ocolește ceea ce îi pare a fi „un idealism fantastic", neangajînd în nici un fel lucrurile ca lucruri. Dacă, totuși, există un idealism subiectiv kantian, acesta ține de acea dificultate majoră pe care o semnala Hegel încă. Anume, în discuție intră imposibilitatea trecerii de la *materie* la *formă* și, deci, a justificării valabilității, restrînse, a spațiului („cu privire la orice experiență externă posibilă"), și, universale, a timpului care se apli-

că tuturor „fenomenelor“ deopotrivă „externe“ sau „interne“ *(Critica...,* p. 76, 77). Oricum, deși se raportează la „obiectele externe“ doar ca „reprezentări ale sensibilității“ și nu la lucrurile în sine „care ne sînt necunoscute“, spațiul și timpul dau formă unei materii ce le transcende. Intuiții pe care nu le luăm din experiență, ci le identificăm în „reprezentare“, forme prin care ordonăm sensibilele numai întrucît sînt „simple fenomene“, spațiul și timpul duc către un idealism subiectiv *sui-generis,* paradoxal, nu pentru a pune în dependență pe *a fi* de *a fi perceput* (ca în berkeleyism), ci datorită unei anume obiectualizări a lor. Kant, prin urmare, împinge parcă ceea ce socotește a fi doar condiție „a raporturilor în care sînt intuite obiecte“ în condiția acestora pentru a face posibilă ordonarea lor. Însă, pentru a evita ceea ce el însuși numea „un scandal al filosofiei“, Kant distinge lucrul de fenomen și-l declară incognoscibil *(Critica...,* p. 71, 35).

Dar agnosticismul kantian, presupunîndu-l, fie și provizoriu, nu are numai funcție, așa-zicînd, de apărare, sau, oricum, nu ține doar de acest context.

„Orice intuiție a noastră“, „nu este decît reprezentarea fenomenului“. Aceasta vrea să spună că „lucrurile pe care le intuim nu sînt în ele însele așa cum le intuim, nici raporturile lor nu sînt constituite în ele însele așa cum ne apar nouă“. Dacă ne-am suprima ca *subiect,* lucrul ca *obiect* ar fi el însuși suprimat *pentru noi.* Nu însă și „natura obiectelor în sine, care ne transcend în mod absolut, numai că, prin aceasta, ne rămîn, total necunoscute“ *(Critica...,* p. 81—82).

Lucrul în sine, prin urmare, datorită condiției sale de *în sine,* este incognoscibil. În caz contrar, fiecare cunoaștere (în ordinea sensibilității — cea matematică și în ordinea intelectului — cea fizică) ar fi a lui *ca atare.*

Kant nu discută însă problema cunoașterii, ci, zicea Hegel, pe aceea a cunoașterii *Cunoașterii și Cunoștinței, Cum este posibilă matematica pură* și *cum este posibilă fizica pură* sînt întrebări care poartă asupra legitimității obiectului matematicii și fizicii ca științe.

De bună seamă, el are conceptul *obiectului* ca relație, identificîndu-i o materie și o formă. Spre deosebire de Berkeley, dispus la „dezlegarea“ obiectului de lucru, de unde și reconstrucția *subiectivistă* a subiectului, Kant ia obiectul ca lucru căruia subiectul îi aplică formele sale.

O asemenea determinare este de tot memorabilă și operațională, căci obiectul (lat. *obiectus,* așezare în față, opunere, apariție) este lucrul-pentru-noi, lucru asumat. „Expresia obiect în sine, de aceea, este o contradicție" (Louis Lavelle, *De l'être,* p. 29).

Tot ceea ce ne alcătuiește universul nostru ontologic, (de la existența materială la cea spirituală) este un sistem al obiectelor (sau valorilor).

Știința noastră este o reconstrucție a lumii și nu o aducere a lumii ca atare în uman. Nu vorbim și nu gîndim cu lucruri, nici nu ne folosim de ele ca *lucruri.* Pentru a le face ale noastre trebuie să le prindem în relație cu noi, în relație însă de un fel distinct (în ordine ontologică) decît cea a lucrurilor în natura lor. Ca să le transferăm, noi trebuie să le luăm în stăpînire (să le măsurăm, zicea încă Protagoras), adică să le trecem în regim de *obiect.* Altfel, am rămîne la „o reprezentare confuză a lucrurilor, care conține numai ceea ce le aparține în sine, dar numai sub forma unei îngrămădiri pe care nu le distingem unele de altele cu conștiință" *(Critica...,* p. 82). Sau, oricum nu le-am distinge „cu conștiința" în ordine generică, ci doar individuală. Am fi, în consecință, doar *această* reacție, ceea ce ar atrage după sine imposibilitatea noastră ca istorie, imposibilitatea ca limbaj și gîndire, imposibilitatea ca știință.

Ce ar mai fi, revenind, *matematica,* ce și *fizica* (sau științele naturii) ?

Receptivă, sensibilitatea se află în fața unei materii amorfe, din punctul nostru de vedere. În sine, materia are forma ei, dar cu aceasta nu putem lucra. Dacă sensibilitatea nu ar fi structurată, la rigoare, n-ar mai fi nici receptivitate. Mai mult, n-ar mai sta ca termen. Prin urmare, ea *este* în măsura în care *este un sistem de structuri* în care prinde și organizează materia transsubiectivă. „Căci... obiectele simțurilor nu pot fi percepute decît numai în conformitate cu formele (structurile) sensualității" *(Prolegomene,* p. 54).

Întrucît matematica își reprezintă „toate conceptele în intuiție", matematica pură (deci în termen epistemologic) și le construiește „în intuiția pură". Astfel că *„geometria* s-ar întemeia pe intuiția pură a spațiului", *aritmetica* și-ar crea „conceptele ei de număr prin adăugirea succesivă a unităților de timp", iar mecanica pură, în

fine, „cu ajutorul aceleiași reprezentări" (a timpului), „conceptele de mișcare" *(Ibidem,* p. 55).

Matematica, deci, presupune reprezentarea fenomenului, dar obiectul său este construcția sa. Problema nu este una de *cunoaștere,* ci de *construcție.* Și, cu toate acestea, în kantianism, matematicii i se pun limite. Ia în seamă fenomenul, dar nu este *cunoaștere* a lui (în acest caz ar trebui să fie a lucrului ca fenomen), ci îl organizează spațio-temporal. Cum nu-l cunoaște, de ce se oprește în fața lui ?

Or, „problema centrală și proprie cunoașterii în general, esența acelei «despre ce este vorba», are un caracter cu totul nematematic" (Oscar Becker, *Măreția și limitele gîndirii matematice,* p. 172).

Kant ezită între o matematică în termen de un „conținut" și alta ca o construcție pură. În mod firesc, aceasta din urmă trebuia să anuleze orice limitare, pentru că „gîndirea matematică... este complet indiferentă" față de „sensul valorii fenomenelor" și de conținutul lor.

„În această privință Brouwer s-a exprimat, într-o ocazie, într-un sens care ar putea fi interpretat ca stabilirea unui principiu de «neutralitate» a matematicii. Conform cuvintelor lui, matematica se bazează pe operații care sînt independente pe de o parte de limbaj, pe de altă parte de «obiectele» la care se referă. Sau, altfel spus, este cu totul indiferent dacă aceste obiecte sînt «lucruri în sine» sau «fenomene», în sensul lui Kant, dacă, în general, ele sînt obiecte pasive sau simple acte" *(Ibidem,* p. 167).

Interpretînd-o, așadar, încă (fie și într-o anumită măsură) tradiționalist, oscilînd între un concept cognitiv și altul formal al ei, Kant o limitează la „fenomen" cînd „substratul operațiilor sale îi este indiferent" *(Ibidem,* p. 167).

De aici și ceea ce s-a putut numi „agnosticismul" kantian.

Cu luarea în seamă a „fizicii" și, mai departe, a metafizicii se adaugă însă noi explicații menite să-i reducă din gravitatea sau, oricum, să-l pună într-un concept ireductibil la forma sa, așa-zicîndu-i, clasică.

În concluzia la *Estetica transcendentală* (știința despre toate principiile sensibilității *a priori),* prin punerea acesteia în termeni restrictivi : „judecățile" ei „nu se întind... niciodată mai departe de obiectele simțurilor și

nu pot fi valabile decît pentru obiecte ale experienței posibile", Kant face deja deschiderea către *Logica transcendentală,* „știință care ar determina originea, sfera și valabilitatea obiectivă" a conceptelor „capabile să se raporteze la obiecte nu ca intuiții pure sau sensibile, ci numai ca acțiuni ale gîndirii pure" *(Critica rațiunii pure,* p. 66, 89, 55).

Dacă *Estetica* avea a răspunde la prima întrebare („cum este posibilă matematica pură"), logica se aplică celorlalte : „cum este posibilă fizica pură" și „cum este posibilă metafizica în general".

Deocamdată, pînă la marea distincție intelect-rațiune, se impune doar cea între sensibilitate și intelect.

Ambele, „tulpini" dintr-o „rădăcină comună", ele se separă însă după cum, prin sensibilitate, „obiectele ne sînt date", iar prin intelect, „gîndite".

„Facultate de cunoaștere nesensibilă", întrucît nu există decît două moduri „de a cunoaște", prin intuiție și concept, intelectul aparține celui secund.

Dacă sensibilitatea este „receptivitatea simțirii noastre", intelectul este „capacitatea de a gîndi obiectul intuiției sensibile". Amîndouă „facultăți" necesare („idei fără conținut sînt goale, intuiții fără concepte sînt oarbe"), ele se presupun și se întregesc, dar tocmai de aceea se și disting. Sensibilitatea se determină prin receptivitate, își ia obiectul ca dat, formele sale sînt intuiții ; intelectul este spontan (producîndu-și „reprezentările"), obiectele sale sînt „gîndite", iar formele sale, concepte. Sensibilitatea întemeiază matematica pură, intelectul fizica *(Ibidem,* p. 61, 102, 91).

Sensibilitatea prinde doar „diversul" reprezentărilor, nu și *legătura* acestuia ori, cu atît mai puțin, *unitatea* sa, care constituie principiul posibilității intelectului. Aceasta (unitatea) presupune conștiința sintezei și, de aceea, poate fi numită *unitate transcendentală a conștiinței de sine,* fără de care „diversele reprezentări care sînt date într-o anumită intuiție nu ar fi toate reprezentările mele". Și sensibilitatea unifică reprezentările intuiției, dar întrucît „ne sînt *date*". Intelectul însă o face astfel încît ele să fie „legate într-o conștiință", act de tot necesar, fiindcă numai „unitatea conștiinței... constituie raportul reprezentărilor ca un obiect, deci valabilitatea lor obiectivă" *(Critica rațiunii pure,* p. 132).

Pentru că diversul intuiției sensibile apare ca o unitate, cum aceasta nu este posibilă decît prin unitatea conștiinței, intelectul este făcut necesar din perspectiva cunoașterii în genere. Distinct de sensibilitate, el își face din datele ei, materia sa, pentru că ea însăși se pune în această condiție.

Determinat el însuși „în raport cu funcțiile logice de a judeca", diversul se aduce singur în conceptul conștiinței generice. Iar întrucît *categoriile* sînt tocmai „aceste funcții logice ale judecății", diversul urmează a fi determinat în raport cu ele. „Deci, și diversul dintr-o intuiție dată este supus necesar categoriilor". Astfel încît, de acuma, putem spune că *din cunoaștere* fac parte : conceptul „prin care un obiect este gîndit" (categoria) și intuiția, prin care obiectul este „dat".

Raportîndu-se la „obiecte ale intuiției în genere", conceptele pure ale intelectului (categoriile) apar deci ca *forme de gîndire* și nu de cunoaștere, aceasta fiind o relație. Or, *conceptele pure* aparțin intelectului ca forme (sau structuri-funcții) ale sale, ele îi dau identitatea, îl fac să fie ceea ce este.

Kant numește conceptele pure, prin care intelectul se raportează *a priori* la obiectele intuiției, categorii, cum o spune el însuși, după Aristotel, numai că, identificarea, instrumentarea și construcția lor într-un sistem aveau să fie „foarte mult" diferite.

Proiectul aristotelic, de stabilire a conceptelor „fundamentale", va fi fost demn de un bărbat perspicace precum Stagiritul, însă absența unui „principiu" ar fi făcut ca sistemul să cadă într-o anume incoerență. Complet, el este totuși o „rapsodie", avînd, poate, doar „valoarea unei îndrumări pentru cercetătorii viitori decît pe aceea a unei idei sistematic dezvoltate care să merite să fie adoptată" *(Critica rațiunii pure,* p. 141, 111 ; *Prolegomene,* p. 114, 115).

De bună seamă că cele două „tabele" ale categoriilor — aristotelică și kantiană — se deosebesc în multe, chiar în principiul lor, metafizic (ontologic), de o parte, epistemologic, de alta. Însă completitudinea și existența unui principiu, oricum, sistematicii aristotelice nu-i pot fi contestate.

La prima vedere, aceasta nu are, kantian vorbind, nici un principiu, fiindcă nu doar numărul se modifică,

de la o expunere la alta, ci și ordinea. De regulă, Stagiritul le pune în această succesiune : substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea și pasiunea (în *Categorii* și în *Topica)*. În *Metafizica* însă, în cartea a VII-a, 1, 1028 b, în XII, 1, 1069 a, calitatea este trecută mai înaintea cantității, iar în VII, 1029 b, timpul este trecut înaintea locului.

Ordinea, ce-i drept, nu este cel din urmă lucru într-un sistem categorial și, de aceea, în contra aparențelor, Aristotel n-o tratează „rapsodic". Mai întîi așază *substanța* pentru a fi subiect față de care toate celelalte sînt predicate. Așa fiind, ea nu este numai prima categorie, ci este *principiul* sistemului. De aceea, fără să fie propriu-zis *kategorein,* o atribuire, substanța face parte din sistemul categoriilor. Lăsată în afara lui, aceasta și-ar fi pierdut sensul, pentru că sistemul este de fapt *sistemul substanței,* al substanței care, întrucît este subiect, are calitate, cantitate, timp, loc, relații etc. Toate acestea, avea să comenteze Porfir, „sînt în ea și au nevoie de ea spre a fi" *(Comentarii,* 22 r). Astfel, calitatea, cantitatea, timpul, locul... urmau să aibă existență de sine stătătoare ; or „aceste categorii diferite de substanță nu au a fi socotite ca ființe în sensul propriu al cuvîntului, ci calități și mișcări ale Ființei" (Aristotel, *Metafizica,* XII, 1, 1969 a). Așa stînd lucrurile, ordinea lor sau, mai curînd, *principiul* acesteia, trebuie să se supună *logicii* substanței. Deci „mai înainte" și „după" în succesiune sînt în funcție de mai „aproape" și mai „departe" de Ființă.

Asemenea, în principiu, avea să procedeze și Hegel, cînd identifica în calitate prima determinație, în cantitate (ca determinație exterioară) pe cea de a doua ș.a.m.d.

Aristotel, așadar, pune mai întîi substanța și după ea, cu ezitări, calitatea și cantitatea. Ezitările, însă, nu descalifică întreprinderea sau, oricum, nu aduc în mod negativ o probă pentru contestarea existenței unui principiu în „categoriologia" aristotelică. Argumente se pot aduce și pentru ordinea din *Categorii,* 4 (substanță, *cantitate,* calitate...), dar și pentru cea din *Metafizica,* XII, 1 : substanță, *calitate,* cantitate... Dintr-un punct de vedere, poate acela al numirii (din *Categorii),* cantității îi revine anterioritatea în sistem fiindcă, însemnînd unu

sau multiplu, „unul și multiplul măririi sînt anterioare, desigur, lui *a fi de un anumit fel*“ (Porfir, *Comentarii*, 6, 5 a). Din altul însă, poate predominant metafizic, calitatea este anterioară, ca fiind „diferența substanței“ (*Metafizica*, V, 14, 1020 a).

Greu de hotărît între una și cealaltă, dar dacă ținem seama și de pasajul din *Metafizica* XII, în care nu se face o simplă enumerare, ci se apasă pe *ordinea* în succesiune : mai întîi substanța și „după ea vine calitatea...“, aceasta pare să fie cea mai potrivită sistematizare, în limitele aristotelismului.

Dar nu numai atît, pentru că această ordine, fiind a *metafizicii*, este prin întemeiere mai puternică. În consecință, din acest punct de vedere, substanța este *astfel* și numai întrucît se diferențiază *calitativ* este calitatea a ceea ce „poate fi împărțit în două sau mai multe elemente“, căci, fiecare dintre acestea „este, prin natura sa, un lucru unul și determinat“ (*Metafizica*, V, 13, 1020 a).

În fine, cît privește completitudinea, orice sistem categorial care are un *principiu*, în limitele acestuia își este suficient sieși. De aceea, judecata asupra *numărului* categoriilor se supune celei asupra *principiului* sistemului. Numărul, ca atare, nu spune nimic, pentru că orice sistem nu poate să aibă decît atîtea sau atîtea categorii. Un sistem alcătuit dintr-o infinitate numerică de elemente este un nonsens. Mereu alte construcții, de aceea nu sînt în funcție de identificarea *numerică* a categoriilor, ci de alegerea principiului.

Astfel, chiar sistemul kantian poate fi socotit incomplet, întrucît aceeași întrebare ca în cazul aristotelismului se poate pune și de această dată. De ce zece, de o parte, de ce douăsprezece, de alta ?

Întrebarea, deci, trebuie pusă altcum : se justifică cele zece sau cele douăsprezece în funcție de principiu ? Sau acestea, zece, douăsprezece, satisfac *elementar* principiul ?

Există, stabilea Kant, „atîtea concepte pure ale intelectului care se raportează *a priori* la obiecte ale intuiției în genere cîte funcții logice existau în toate judecățile posibile“ ale „intelectului în judecăți“. Căci „funcțiile amintite epuizează complet intelectul și îi măsoară în întregime capacitatea“ (*Critica...*, p. 110)).

Judecățile erau : după *cantitate :* universale, particulare, singulare ; după *calitate :* afirmative, negative, in-

finite; după *relații:* categorice, ipotetice, disjunctive; și, în sfîrșit, după *modalitate,* problematice, asertorice, apodictice.

În urmare, „conceptele pure" sau „categoriile" aveau să fie în mod corespunzător: ale *cantității* (unitatea, multiplicitatea, totalitatea), ale *calității* (realitatea, negația, limitația), ale *relației* (inerența, cauzalitatea, comunitatea sau acțiunea reciprocă între activ și pasiv), iar ale *modalității,* posibilitatea, existența și necesitatea.

„Aceasta este lista tuturor conceptelor originar pure ale sintezei pe care intelectul le cuprinde *a priori* în sine și în temeiul cărora numai el este un intelect pur; pentru că numai cu ajutorul lor el poate înțelege ceva în diversul intuiției, adică poate gîndi un obiect al ei" (*Critica...,* p. 111).

De ce numai acestea și „în acest număr", nu s-ar putea indica „nici o rațiune", previne Kant (*Ibidem,* p. 140). Prudență? Dacă da, oricum, din spirit de metodă, necesar în orice construcție de acest fel. De altminteri, încă o dată, numărul este discutabil numai dacă sistemul nu își este suficient sieși și deci nu este operațional.

Problema este alta: îndeplinesc cele douăsprezece categorii condiția de elemente într-un sistem perfect coerent pentru a da răspunsul la cea de-a doua întrebare a filosofiei transcendentale?

Forme ale intuiției și intuiție ele însele, ceea ce înseamnă că sînt unitatea „diversului", spațiul și timpul presupun „și o legătură cu care trebuie să fie conform tot ce trebuie să fie reprezentat ca determinat" în ele ca o condiție a sintezei „oricărei aprehensiuni". Această sinteză nu ar putea să aibă loc decît într-o „conștiință originară" și „în conformitate cu categoriile" care apar astfel, ca valabile pentru toată experiența și, deci, pentru „toate obiectele experienței".

Cu ajutorul spațiului și al intuiției sensibile externe configurăm (formal) această casă, ca acest întreg. Dar acest întreg este altceva decît intuiția sensibilă și decît spațiul, ceea ce ne trimite la o determinație a sa, ca atare. Întregul este un *omogen,* prin urmare el este posibil prin categoria *cantității.*

Sau, în altă ordine, percepem, de pildă, înghețarea apei. Avem de-a face aici cu două stări (fluiditatea și soliditatea) care se află în succesiune (adică în relație

temporală). Prin forma timp căpătăm numai reprezentarea succesiunii, dar nu și pe aceea legăturii. Or, aceasta e posibilă numai prin aplicarea *cauzei* care ne-ar duce la determinarea a „tot ce se întîmplă în timp în genere din punct de vedere al relației...". Succesiunea, de acuma, este pusă într-un raport al cauzelor și efectelor.

Gîndire a unui obiect în genere, categoriile se aplică acestuia nu în forma intuiției lor, ci în aceea a legilor „legăturii" lor. Prin urmare, explicăm cu ele: „cum putem prescrie... naturii legea" și cum o facem posibilă (*Critica*..., p. 156, 157, 159). Căci natura luată ca totalitate a obiectelor experienței presupune legi necesare și universale. Acestea însă numai ca legi ale lucrurilor întrucît sînt obiecte ale unei experiențe posibile și nu ale lor în sine.

Cît ne-am raporta la natură ca totalitate a lucrurilor în sine, cunoașterea n-ar fi posibilă nici *a priori*, nici *a posteriori*. Nici *a priori*, pentru că intelectul ar urma să se supună lucrului ca și cum i-ar fi dat mai dinainte, or, acesta dacă este (și este), nu este ca obiect. Fiind, el există într-o altă ordine decît cea a subiectului. În consecință, ce șanse am avea să gîndim ceea ce este fără a ști cum este? Și încă mai grav, ce ne-ar da garanția că intelectul se raportează la lucruri, cînd și de o parte și de alta avem de-a face cu termeni în sine? Din acest dualism nu s-ar putea ieși decît prin presupunerea unei, așa-zicînd, armonii prestabilite. Presupoziția însă e introdusă ilicit.

Admițînd-o totuși, cum se face că intelectul își construiește un obiect care este altfel decît lucrul? Dacă acesta n-ar fi distinct, ce ar mai fi intelectul și cunoașterea însăși? Fiind însă altceva decît lucru, obiectul trebuie raportat la subiect. Prin urmare, o cunoaștere *a posteriori* pură nu este posibilă: nu ne-am asuma lucrul și ne-am pierde ca subiect.

Ar rămîne, de aceea, ca singură șansă, cunoașterea *a priori*, ceea ce vrea să însemne asumarea *conformității* necesare „cu legile pe care o au lucrurile ca obiecte ale experienței". Dar legile, pentru că nu sînt ale lucrului ca lucru, urmează a fi ale experienței posibile, ca principii fundamentale ale ei.

„Astfel, enunță Kant, este dezlegată problema pusă în a doua întrebare: cum este posibilă fizica pură?" (*Prolegomene*, p. 76, 89).

Strînse într-un sistem, principiile experienței pure (ale *Esteticii transcendentale* : spațiul și timpul, întrucît sînt condiții ale posibilității lucrurilor ca fenomene, ale judecăților sintetice, cum că orice obiect este supus „condițiilor necesare ale unității sintetice a diversului într-o experiență posibilă", dar mai cu seamă cele ale intelectului, care „nu sînt altceva decît reguli ale folosirii obiective a categoriilor") fac posibil un sistem al obiectului, al naturii ca obiect *(Critica...*, p. 187, 188; *Prolegomene*, p. 90).,

În discuție este problema construcției *obiectului,* acum ca sistem al naturii și (mai e nevoie s-o spunem ?) al naturii ca totalitate a lucrurilor. Acestora, în sinea lor, nici conceptele pure ale intelectului, nici formele *a priori* ale sensibilității nu li se aplică, mai întîi pentru că lucrurile sînt în sine *(noumena),* apoi întrucît obiectul însuși nu este lucru cunoscut, ci lucru reconstruit. Cît stă în fața conștiinței și devine al ei, lucrul este ca *obiect.* Dar în această condiție nu trece decît în (și prin) fenomenalitatea lui.

Real în sine, fiind *Necondiționatul,* lucrul în sine nu poate fi ca atare trecut sau pus în relație cu subiectul. Altminteri ar fi condiționat și, deci, limitat, căci a cunoaște, zicea Hamilton (din „școala scoțiană"), înseamnă a condiționa, adică a cuprinde. Or, „ființa în sine nu poate fi cunoscută" (Aristotel, *Metafizica,* VII, 10, 1036 a). Sau este incognoscibilă în absolut, aceasta însă dintr-o perspectivă schimbată, predominant ontologică, întrucît „a zice că nu putem cunoaște esența absolutului, înseamnă a admite pe tăcute existența absolutului" (Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie,* p. 204).

Poziție negativă, în limitele gnoseologice, din punct de vedere metafizic (ontologic) agnosticismul apare ca *negativitate non-restrictivă,* ori, zicînd ca Lucian Blaga, asemenea unei „censuri transcendente", numai că instituite de subiect în fața absolutului, paradoxal, pentru a și-l face ca termen în raportare. În absența „censurii", subiectul, ce-i drept, s-ar pune ca absolut, însă prin pierderea Absolutului ontologic. Or, „numai în cadrul unui *finalism ontologic* își găsește explicația necesară... *subiectivitatea* cunoașterii individuale însăși" (Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii,* p. 480).

Presupunînd-o ca absolută, cunoașterea n-ar fi, prin aceasta, deștărmurită, ci limitată, de îndată ce ea s-ar

institui destituind ființa în sine. În acest caz însă, ce ar mai fi ea, ca absolut, cînd absolutul este suspendat ?

Incognoscibilitatea, de aceea, vrea să însemne doar mișcarea de de-limitare, acea negativitate de tot necesară pentru întemeierea nelimitării cunoașterii. În alte cuvinte, ea nu are limite numai întrucît este o depășire a limitelor.

Incognoscibilitatea și cognoscibilitatea, ambele în absolut, sînt poziții abstracte și deci ruinătoare, prima în ordine *gnoseologică* și ontologică, iar cealaltă, invers, *ontologică* și gnoseologică. Incognoscibilitatea abstractă ar instala un dualism cu urmări grave în amîndouă orizonturile, pentru că, pe de o parte, subiectul n-ar mai putea fi o „fenomenologie", deci, o mișcare de autoconstrucție prin asumarea lumii, iar, pe de alta, el ar sta ca termen alături de „ființa în sine", cu demnitate ontologică egală. Întrerupînd comunicația, instituim deci doi termeni „în sine", ceea ce este fără de sens.

Cognoscibilitatea în absolut, apoi, ar începe printr-o suspendare a ființei în sine, pentru a încheia cu o limitare a cunoașterii înseși. De fapt, ambele poziții se adună în aceeași mare și infructuoasă negare : a cunoașterii și a ființei metafizice în conceptul lor autentic și în aceeași imposibilitate de legitimare a gnoseologiei ca teorie a cunoașterii *deschise* și a ontologiei ca temei (sau garanție) a acesteia.

În aparență, sau cel puțin la o primă evaluare, Kant procedează încă abstract, în modul empirismului tîrziu, care, cu Locke și Berkeley, oprea cunoașterea în fața „lucrului în sine" și astfel eșua, în cele din urmă, într-un „idealism fantastic" (a fi înseamnă a fi perceput), ca și în modul raționalismului, care, prin intuiția intelectuală, postula existența în sine atît a subiectului, cît și a ființei.

Ce-i drept, în limitele sensibilității și ale intelectului, lucrurile au a se orienta „după cunoașterea noastră" și nu invers. Însă lucrurile ca obiecte și nu în sine, pentru că „intelectul meu și condițiile în care el poate lega determinările lucrurilor în existența lor nu prescriu nici un fel de lege" *(Critica rațiunii pure,* p. 24 ; *Prolegomene,* p. 73). Totuși, ceea ce pare a fi subiectivism și agnosticism este, în realitate, o aducere a fenomenului (pentru că sensibilitatea și intelectul *numai* acestuia i se aplică) în condiția obiectului. La rigoare, matematica și fizica

nu sînt limitate refuzîndu-li-se capacitatea de reconstrucţie a „lucrului în sine" pentru că *nu acesta* era (nu acesta este) obiectul lor. Dacă mintea noastră s-ar comporta la fel în toate exerciţiile sale, de ce atîtea? N-ar fi ele redundante?

De bună seamă că ipoteza kantiană este în oarecare măsură restrictivă în raport cu şansele matematicii şi ale fizicii. Oricum, şi acestea sînt proiecţii sau construcţii ale „lucrului în sine", numai că din perspectiva şi cu mijloacele lor. Însă trebuie să avem mereu în vedere faptul că nici una nu-l reconstruieşte *ontologic,* sau nu este o teorie a fiinţei ca fiinţă şi, zicînd după Hegel, un discurs asupra posibilităţii absolutului de a sta în faţa conştiinţei ca absolut.

Consecinţele restrictive şi separaţia totuşi abstractă a „fenomenului" şi „lucrului în sine" veneau însă din acelaşi loc, care este, poate, „cheia" kantianismului şi şansa modernităţii lui. Este vorba de distincţia intelect-raţiune.

Începînd cu simţurile şi înaintînd către intelect, „orice cunoaştere" s-ar desăvîrşi în raţiune, „deasupra căreia nu se găseşte în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiţiei şi a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gîndirii".

Facultate a *unităţii fenomenelor cu ajutorul regulilor,* pentru că se raportează la experienţă şi la „un obiect", intelectul nu poate să procure „cunoştinţe sintetice din concepte", deci nu poate ajunge la principii. Rămîne raţiunii de a o face, întrucît se aplică intelectului, şi de a depăşi conceptele pure în *idee,* pentru că principiul ei (şi principiul suprem) este *necondiţionatul (Critica raţiunii pure,* p. 283, 284).

Avînd de-a face doar cu obiecte ale experienţei posibile, intelectul este condiţionat şi, de aceea, el se mişcă în seria condiţiilor. În măsura în care caută condiţia condiţiei trece de la o condiţie la alta şi nu la necondiţionat. Acestuia i se aplică numai raţiunea, căci numai ea poate „să-l reclame în lucrurile în sine" necontradictoriu. Dacă am admite că intelectul „se orientează după obiecte ca lucruri în sine, se va găsi că Necondiţionatul *nu poate fi gîndit fără contradicţie".* Dacă însă acceptăm că tot ceea ce se numeşte cunoaştere nu se orientează după lucruri ca „lucruri în sine", ci că acestea, „ca fe-

nomene“, țin de „modul nostru de reprezentare“, atunci *contradicția* dispare. Și, în consecință, „se va găsi să *necondiționatul* poate fi identificat „nu în obiecte întrucît le cunoaștem (ne sînt date), ci... în ele întrucît nu le cunoaștem, ca lucruri în sine“ *(Ibidem,* p. 26).

Facultate a „principiilor“, rațiunea conține *Idei* care dau sens Necondiționatului, sau absolutului (fiind „valabil fără restricții“) pentru că prin ele se obțin „cunoștințe“ cărora nu le mai corespunde „vreun obiect“ dintr-o experiență. Prin sensibilitate și intelect doar se „silabiseau“ fenomene „în conformitate cu unitatea sintetică“; rațiunea însă conferă una „de cu totul altă natură“, anume aceea a regulilor sub principii. În număr de trei, conținînd *unitatea absolută a subiectului gînditor* (sufletul), *unitatea absolută a seriei condițiilor fenomenului* (lumea) și *unitatea absolută a condiției tuturor obiectelor gîndirii* (Dumnezeu), tipurile (clasele) Ideilor se determină ca „o totalitate absolută a condițiilor“.

Cînd n-au fost înțelese în sensul lor autentic (și cazul ar fi al metafizicii tradiționale), ele au putut să ducă la *psihologia rațională,* la *cosmologia rațională* și la *teologia rațională,* toate sisteme de raționamente probabile (în cele din urmă sofistice, dar „sofisticări... ale rațiunii pure înseși“ și nu „ale oamenilor“), căci pe calea primei clase se va fi ajuns la aparența unității absolute a subiectului gînditor, prin cea de-a doua la conceptul nesigur al totalității absolute a seriei condițiilor pentru un fenomen dat și, în fine, cu cea de-a treia la „o ființă a tuturor ființelor“.

Psihologia rațională, procedînd abstract, va fi ajuns să lucreze cu un concept al sufletului imaterial, incoruptibil (fiind simplu), personal, nemuritor, cînd nici una dintre aceste determinații nu aparține „experienței posibile“ și, deci, nu ne spune nimic sigur. „Hoinărind în spiritualismul care pentru noi e lipsit de fundament în viață“, psihologia rațională se dovedește a nu fi *„rațională“ (Ibidem,* p. 299, 292, 285, 300, 308, 327, 313). Or, psihologia trebuie întemeiată ca *fiziologie a simțului intern,* fiindcă numai astfel „eul cugetător“ (sufletul) va putea fi circumscris exact.

„Psihologia rațională“ se va fi angajat într-o determinare a naturii lui și de aceea va fi prezumată doar. Îl va fi căutat ca pe o substanță în sine, permanentă, eludînd „experiența posibilă“ și „condiția ei subiectivă“

care e viața și, oricît ar fi de ciudat, decăzîndu-l din identitatea sa. Or, psihologia are în rosturile ei legitimarea lui „eu gîndesc" (a sufletului) ca sistem al facultăților lui și, prin acestea, al formelor pure care îi asigură și îi dau identitate ca *subiect (Prolegomene*, p. 133).

La rîndul ei, „cosmologia rațională", angajînd rațiunea în deslușirea seriei condițiilor, pentru a evita regresiunea la nesfîrșit va fi construit un concept al Necondiționatului ca termen prim, nesigur însă și contradictoriu, procedînd după modul intelectului. De aici și reprezentarea lui contradictorie.

Dar rațiunea omenească sănătoasă, cum ar fi zis Hegel, nu întîrzie să-și ia propriile măsuri de precauție și control. Rezultate dintr-o extindere asupra lucrului în sine a minții noastre, antinomiile (1. Lumea are început în timp și limită în spațiu — Lumea este infinită ; 2. Totul în lume este format din elemente simple — Nimic nu este simplu, ci compus ; 3. Există o cauzalitate prin libertate — Nu există libertate, totul fiind natură ; 4. În seria cauzală a lumii există o ființă necesară — În această serie nimic nu este necesar, ci totul contingent), antinomiile, deci, ca „situații-limită", întorc rațiunea către ea însăși, pentru a se întrebuința și folosi în limitele ei, adică în puterile ei.

Ivite din instituirea lucrurilor în sine ca obiect al cunoașterii și conținut al cunoștinței și, în urmare firească, făcînd problematic conceptul metafizicii, pentru că aceasta se vedea „tîrîtă în două direcții opuse", antinomiile, ca și „paralogismele" psihologiei raționale treceau în condiție de avertisment și, parcă, de reguli ale metodei pentru „cunoașterea rațiunii omenesti" și buna ei folosire în întemeierea cunoștinței.

În sfîrșit, „teologia rațională" (și, prin analogie cu ea, orice „metafizică speculativă"), rupînd „cu experiența" și în contra ei, construiește un concept nefondat al unei ființe în sine (sau suprasensibile) și, situație paradoxală, se slujește de el „pentru a determina posibilitatea și, prin urmare, realitatea tuturor celorlalte lucruri" *(Ibidem*, p. 140, 151, 152).

Hegel, lucrînd el însuși cu distincția intelect-rațiune într-un concept încă mai autentic și mai operațional, avea să-l prețuiască pe Kant, din acest punct de vedere, așa cum numai el știa s-o facă, generos, cu largă com-

prehensiune, dar și critic pînă la severitate. „De la Kant încoace a intrat în uzul limbajului filosofic să se facă distincție" între intelect ca „gîndire în raporturi finite" și rațiune „ca gîndire care are ca obiect al său necondiționatul infinitului".

Intrînd în paralogisme și în contradicții (antinomii) cînd se exercită asupra infinitului, intelectul se situa în argument pentru rațiune și, mai departe, pentru construcția unui întreg, al concretului (rezultat din „unirea infinitului cu finitul cunoașterii"), în *idei*. „Este un mare cuvînt acela de a spune că rațiunea produce idei", numai că „la Kant el este o abstracție. Concretul rațiunii ar fi doar îmbinarea necondiționatului cu condiționatul" (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, II, p. 603, 604).

Kant face distincția în cauză cît se poate de clar și lucrează cu ea, însă separația mai de profunzime, a lucrului în sine de fenomen, este cel puțin stingheritoare. De aici, mai întîi într-o ordine de principiu, îmbinarea, totuși abstractă, a necondiționatului și condiționatului, iar în alta, a aplicațiilor, înțelegerea eului numai ca „gîndire a noastră", nu însă și ca „realitate", identificarea contradicțiilor în conștiință (ne-ar aparține numai nouă „neexistînd în sine și pentru sine") și neînțelegerea sintezei „conceptului cu ființa", pentru instituirea acesteia" (*Ibidem*, p. 610).

De bună seamă că, din perspectivă kantiană, metafizica (ontologia), prin luarea termenului ei central, a ființei, se năruie (sau pare a se nărui). Așa se și face că locul ei este luat de o expunere critică „într-un sistem complet" a întregului „stoc de concepte *a priori*", a diviziunii lor „după diferitele izvoare pe care le au : sensibilitate, intelect și rațiune", „a întocmirii unei tabele complete" și a analizei lor, ca și tot „ce se poate deduce din ele", în vederea explicării posibilității cunoștinței sintetice *a priori*, a identificării principiilor „acestui fel de cunoștință" și a limitelor ei (*Prolegomene*, p. 177—178).

Acesta fiindu-i orizontul de exercițiu, tot de aici îi vin și șansele de întemeiere „ca știință".

Cînd însă dezlega metafizica de conceptul ființei, Kant proceda prin reacție față de tradiție și, la o judecată preliminară, acest fapt nu poate fi eludat nepă-

gubitor pentru înțelegerea importanței istorice (dar și în perspectiva sistemului) a gestului său.

Hegel îl evalua numai din punctul de vedere al unei filosofii de *după* Kant (în particular al propriei sale construcții sau al modului de a fi al filosofiei în *această* determinație). Or, deși necesară, raportarea, pentru a fi concretă, are nevoie și de mișcarea cealaltă : către Kant venind dinspre tradiție. Căci, dinspre aceasta, mai cu seamă dinspre aceasta, paradoxal (fiind o cale istorică), dezvăluie tocmai participarea la sistem.

Metafizica prekantiană, prinsă în jocul teribil al instituirilor, se prăbușea, așa-zicînd, în propriile-i izbînzi, lecția ei, marea ei lecție fiind a centralității ființei. Însă, cu fiecare nouă construcție prin care teoria ființei (ontologia formală) căpăta un plus de coerență, aceasta se vedea contrazisă.

Încă de la antici, de la Parmenides și Platon, în ordine formală, se vor fi strîns mai toate condițiile de inteligibilitate ontologică. În ordinea interpretării însă, metafizica părea mai degrabă o succesiune sau o sumă de modele incomunicabile. Ontologia, așadar, apărea ca *ontologii* neprinse într-o istorie ca sistem.

Necongruente, parcă, cele două planuri de descriere și de construcție, cam asemenea antinomiilor, vor fi determinat punerea filosofiei în fața ei însăși, pentru luare de cunoștință. Aceasta însă nu era posibilă decît printr-un act de suspendare.

Centrată și formal și material în ființă, metafizica trebuia să se pună între „paranteze", ca atare, pentru a-și evalua mijloacele și șansele din punctul de vedere al subiectului ca subiect. „Incognoscibilitatea" kantiană a lucrului în sine (a ființei ca ființă) era tocmai o asemenea suspendare : agnostică, dacă o privim din lăuntrul criticismului, a acestuia ca eveniment închis, metodică, dacă ieșim din orizontul lui.

În metafizicile tradiționale, ființa în sine era descrisă ca și cum ar fi fost cunoscută. Prima problemă a ontologiei și adevărata ei problemă nu putea fi însă aceasta, ci, încă o dată, aceea a putinței subiectului (limitat) de a prinde în concept nelimitatul, fără a-l condiționa. Nu cumva absolutul indeterminat și ilimitat *(absolutus)* este termen contradictoriu, căci a numi și a gîndi înseamnă a delimita ?

Dacă ar fi, spunea Gorgias încă, ființa n-ar putea fi gîndită nici numită. Dar, în acest caz, ontologia n-ar fi posibilă. Totuși, mintea noastră se exercită ontologic.

În fața lui Kant stăteau două posibilități : una de a suspenda definitiv ontologia ca simplă vanitate și alta de a cerceta șansele ei de valabilitate în subiect. Or, *critica rațiunii pure* este tocmai un asemenea program.

Dinlăuntrul kantianismului nu aflăm decît că subiectul este (aceasta în formă pozitivă). Dar mai aflăm (în formă negativă) și că lucrul este incognoscibil.

Refuzul kantian al ontologiei era, se vede, unul metodic și, prin aceasta, complementar marii acceptări (construcții) hegeliene, exemplară și, de aceea, măsură pentru faptul că „orice filosofie valabilă pare a începe de la și ar trebui să sfîrșească la ființă" (Constantin Noica, *Devenirea întru ființă,* p. 55).

Dar pînă la integrarea kantianismului în hegelianism ca o verificare a „intenționalității" ontologice a criticii, drumul acesteia către ceea ce, într-o perspectivă fenomenologică, ar fi adevărul ei, pare întrerupt de *Fichte* (1762—1814), situație ciudată tocmai prin „nevoia de consecvență" pe care el se va fi „străduit s-o satisfacă" (G. W. F. Hegel, *op. cit.,* p. 632).

Aparența, admițînd-o deocamdată, ține de suspendarea lucrului în sine kantian pentru identificarea necondiționatului în eul pur care „și afirmă în mod absolut propria ființă" *(Grundlage der gesammten Wissenschaftlehre,* vezi Fichtes, *Werke,* Ed. I, p. 98).

Dar Fichte se îndoia de legitimitatea lucrului în sine nu pentru că acesta ar fi principiul, ci întrucît *nu poate fi* de vreme ce este concept limitativ în ordinea experienței (este incognoscibil) și, deci, negativ. În acest caz ce realitate mai are, dacă chiar mai „putem considera ca existînd în adevăr în afară și independent de noi... un simplu concept negativ al minții noastre ?" (P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane,* II, p. 111).

Întrucît „lucrul în sine" este ilegitim ca principiu, el apărînd mai curînd ca o presupoziție a minții noastre, ar rămîne de cercetat eul, adică celălalt termen dintre singurii posibili. Aceasta pe de o parte și ca simplă ipoteză. Pe de alta, și ca demonstrație, ca într-o *sui-generis* reducție fenomenologică, eliminînd tot ceea ce pare adăugat de experiență în cunoaștere, ajungem în cele din urmă la ceva „ce nu mai poate fi eliminat cu gîn-

direa" *(Grundlage..., în op. cit.,* p. 92). Acest ireductibil este Eul. Așa fiind, el stă ca identitate de sine dar și, odată cu aceasta, ca diferență față de altceva, deci față de contrariul sau negativul său. Ca în dialectica platonică din *Sofistul,* identicul, pentru că este identic, presupune diferitul printr-o mișcare pur logică. *Eul* și *Non-Eul* sînt instituite, așadar, ca termeni neîndoielnici. Însă, întrucît sînt prin opoziție, se unesc într-o sinteză, Subiect-Obiect. În sine, ca și în altul, Eul este abstract, „adevărul" său, de aceea, stă numai în unitate. În consecință, termenul prim trebuie înțeles numai în „identitatea Subiect-Obiect" și nu doar în sine, așa cum „a fost considerat aproape îndeobște" *(Versuch einer neuen Darstellung der Wissenchaftsdehre,* în *op. cit.,* p. 528).

În aparență, numai o filosofie a Eului pentru o nouă „doctrină a științei", fiindcă, polemizînd cu Kant, Fichte se va fi angajat într-o operă de reîntemeiere a cunoștinței. „Doctrina științei" *(Wissenschafts Lehre),* în principiu, asemenea criticii kantiene, urma să fie însă o construcție a filosofiei și, în acest fel, mai înainte de toate, o teorie (o logică) a termenilor primi. De aceea, „nevoia de consecvență", pe care o contesta Hegel, venea dintr-un program ontologic. La acesta, Kant doar ajungea ; Fichte însă pornește de la el, în continuarea firească a kantianismului.

Nemulțumit de postularea „lucrului în sine" pentru că este act ilegitim (rațiunea îl admite, dar nu-l justifică), Fichte, ca odinioară Descartes, vrea să procedeze radical.

Fixarea în orizontul Eului, nu neapărat subiectivistă, răspundea exact intențiilor sale și programului de întemeiere a ontologiei. Căci aceeași întrebare carteziană și kantiană, dacă (și cum) este posibilă metafizica, stă ca punct de plecare. Deci, în alte cuvinte, cum este posibilă ca o reconstrucție necontradictorie a lumii ca alt termen, *celălalt ?*

De bună seamă că noi luăm cunoștință de ea, dar în fenomenalitatea sa. Cum, totuși, de ea ca atare ? Și cum o putem justifica în fața conștiinței ?

Perspectiva este în continuare *critică,* Fichte propunînd nu atît o ontologie, cît o logică (sau o teorie) a ei. Or, aceasta nu avea cum să fie decît deductivă și în spațiul Subiectului.

Justificîndu-l pe acesta, prin același procedeu negativ simili-cartezian, numai că recurgînd la „reducție“, Fichtes poate să instituie (*ontologic* și nu *ontic*) realitatea ca *Non-Eu*. În conținut, Non-Eul, ca principiu, „este independent de Eu“; acestuia îi aparține numai „forma, relația“. „Eu pun un altceva în fața Eului, anume pe mine ca ne-pus; acest Non-Eu este obiectul în general, obiectul care nu este contrar, care e negativul meu“ (G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 640).

Perspectiva fiind ontologică și nu ontică, de instituire a conceptului realității și nu a realității, nu poate fi vorba de *producerea* acesteia din urmă. Fichte o justifică, prin Eu, numai în concept, deci pentru a fi gîndită. Astfel se explică forma negativă în care subiectul o pune. Dacă însă ar fi identificat-o și în conținut cu negativitatea, Fichte urma fie s-o admită ca pe un „lucru în sine“ incomunicabil, fie s-o pună în dependență de reprezentările noastre (ca în „ideealismul fantastic“, berkeleyin).

Altceva (alt principiu) din orizontul Eului, față cu acesta, *formal,* ea nu poate fi decît Non-Eu (dar un ne-ființă). Ca Non-Eu, realitatea era *cealaltă,* într-o relație negativă, în singura care era în măsură să-l instituie. Căci numai prin de-limitare față de Eu, Non-Eul putea să se delimiteze el însuși. Dar întrucît se de-limitează reciproc, se determină reciproc, astfel încît Eul „simte“ în Non-Eu limitarea sa. Simțindu-l (avînd „senzația“ a ceva), Eul poate să și-l reprezinte și apoi să-l construiască în forma obiectului.

Dacă în deducția principiilor ca operațiune ontologică, Non-Eul este în dependență de subiect, în cunoaștere, acesta din urmă „face din obiect reprezentarea sa“. Astfel, „această filosofie este idealism“, făcînd ca „toate determinațiile obiectului“ să fie „de natură ideală“ *(Ibidem,* p. 647). Fichte, prin urmare, nu menține cu consecvență ambii termeni în condiția re-cunoscută, de principii, ceea ce avea să aibă consecințe grave nu numai asupra obiectului, ci și asupra subiectului, trebuind să rămînă în limitele unei filosofii abstracte a intelectului. El „nu ajunge la ideea rațiunii, ca la unitatea desăvîrșită, reală, a subiectului și obiectului, adică a Eului cu Non-Eul“ *(Ibidem,* p. 650). Depășirea acestei dificul-

tăți, „cea mai importantă“ îi zice Hegel, după scurte și infructuoase căutări ale cîtorva fichteeni (Niethammer, Schad, Mehmel), minori și prea puțin statornici, este filosofia lui *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775—1854).

În reacție față cu Fichte, ca acesta în raport cu Kant, (discontinuitatea și continuitatea, totodată, trec, parcă, într-o condiție de constituire a „filosofiei clasice germane“), Schelling, ca și Hegel, îi reproșează a nu fi depășit dualismul principiilor decît în monismul Eului, iar nu în acela al Absolutului. Căci, într-o primă mișcare, justificate ca principii, atît Eul, cît și Non-Eul, la a doua, primul și-l subordona pe celălalt, astfel că, punct de plecare, el era și de întoarcere, totul închizîndu-se ca într-un cerc. Or, fiindcă se presupun, înseamnă că ambele sînt relative și că „adevărul“ lor este într-un al treilea, în absolut ca totalitate.

În perspectiva cunoașterii, „acordul obiectului cu subiectul“ este de ordinul evidenței. Însă, chiar astfel folosiți, este nevoie de „distrugerea identității“ pentru a ajunge la „principiul explicativ, la unul singur, aceasta fiind o condiție fără de care nu se poate a întemeierii.

Cît ne situăm în orizontul „obiectivului“, dobîndim cunoașterea naturii. Cît însă „subiectivului“ îi este recunoscută prioritatea, devine posibilă „filosofia transcendentală“. Dar și de o parte și de alta termenul corelativ este presupus, numai că în regim secund. Așa se face că știința naturii se raportează la obiect ca „tendință necesară de spiritualizare“, iar filosofia este transcendentală : „ea pleacă de la subiectiv ca principiu și ca absolut, dar face să apară obiectivul“.

Întrucît „cunoașterea naturii“ urmărește să aducă natura în „sfera intelectului“ și, mai ales, întrucît o aduce (fapt care dovedește că „natura este originar în identitate cu ceea ce noi recunoaștem în noi înșine ca inteligent și avînd conștiință), ea ar trece într-o „filosofie a naturii“.

În consecință, „filosofia naturii“ și filosofia transcendentală sînt, ca opuse, singurele direcții posibile ale filosofiei (*Système de l'idéalisme transcendental,* p. 1, 4, 5).

Din direcții contrarii, tocmai prin aceasta ele se adună în legitimarea identității „subiectului“ și „obiectului“ în *absolut,* ca principiu unic.

Dacă Fichte pornea în instituirea ontologică de la Eu și prin cunoaștere îl reinstala pe acesta în principiu. Schelling urmează o cale oarecum inversă. Pleacă, adică, de la cunoaștere și înaintînd în fenomenologia acesteia în dubla sa determinație : fizică și transcendentală, „coboară", dacă se poate spune așa, către principiu.

Numai că, în felul său, el repetă cazul scolasticului „care n-a voit să intre în apă înainte de a învăța să înoate".

Schelling pornește de la un examen al cunoașterii, adică de la faptul de „a cunoaște cunoașterea". Dar „cum vrei să cunoști fără să cunoști este greu de înțeles" (Hegel, *op. cit.*, p. 668).

Și încă, urmărind instituirea absolutului ca principiu, el îl presupune, astfel încît demonstrația este circulară : „A pretinde că există un principiu suprem al cunoașterii nu înseamnă altceva decît a lua în seamă faptul că există un principiu absolut" (*Systeme...*, p. 20).

Începînd prin a se opune lui însuși în sine, absolutul ca unitate originară a subiectivului și obiectivului s-ar desăvîrși prin luarea de cunoștință care ar fi totuna cu autoproducerea ca sistem al determinațiilor. Se cunoaște și se pune ca natură întrucît obiectivului îi este afirmată prioritatea, însă, deja, din această ipostază ca proces de spiritualizare autoorientat. Căci înaintînd de la apariția ca materie (prima potență), prin magnetism și chimism, ca diferențieri lăuntrice (a doua și a treia) către formele și funcțiile organice, absolutul s-ar spiritualiza progresiv pînă la deplina luare de cunoștință și reconstrucție ca totalitate filosofică. Totul este predeterminat de scop. Natura „trebuie să apară ca produsă în conformitate cu scopul" și, deci, ca o mișcare de trecere de la „activitatea lipsită de conștiință" la „activitatea avînd conștiință", pentru că altfel ar urma să fie luată ca fiind în sine. Or, dacă se ia cunoștință de ea, înseamnă că ea, prin sine, trece într-o formă care să-i facă posibilă intuiția. Supusă scopului, din unitatea cu acesta ar rezulta apariția sa ca „activitate avînd conștiință". Dar cum această activitate „este predeterminată de principiul care se divizează pentru a dezvălui conștiința liberă", scopul realizat ar fi „inteligența creatoare în stare să se expună pe sine însăși". În acest fel, „idealismul transcendental" s-ar dezvălui ca absolutul care se cunoaște pe sine (*Ibidem*, p. 343, 346). Dar această cu-

noaştere de sine n-ar putea fi decît intuitivă, adică propria intuiţie de sine a absolutului cu expresia în idealismul transcendental.

S-a văzut în filosofia lui Schelling punctul de pornire al celei hegeliene. Hegel însuşi, de altminteri, cu toate că foarte sever cu ea, nu-i va diminua locul şi rolul în propria lămurire.

Similarităţile şi prelungirile „idealismului transcendental", ca şi ale „filosofiei naturii" sînt, ce-i drept, în afară de orice îndoială. Dar „filosofia clasică germană" este ca o istorie ce înaintează în sistem : Kant îl face posibil pe Fichte, iar filosofia acestuia întrupează kantianismul. Schelling se sprijină pe Fichte şi pe Kant, sau prin Fichte pe Kant, după cum Hegel, la rîndul lui, integrează în sistem întreaga istorie germană a gîndirii moderne. Cum ar fi zis Aristotel, transmisia este asemenea celei în alergarea la ştafetă.

Beneficiar al atîtor experienţe care, toate, parcă repetau în vederea unei mari sistematizări, Hegel apare ca o conştiinţă a gîndirii moderne în genere, sau, poate, ca o conştiinţă a conştiinţei, căci reevaluează şi dezvoltă tradiţia superior critic.

Deferent faţă cu „filosofia identităţii" (este „unica depăşire" şi „forma superioară, autentică, legată direct de Fichte"), Hegel îi măsoară exact valoarea şi limitele.

Iniţiator al „filosofiei naturii" în epoca modernă şi operînd cu concepte „ale raţiunii", gest hotărîtor pentru instituirea „conţinutului", a „adevărului" ca „lucru principal", Schelling se va fi încîlcit însă „în abstracţii".

Ceea ce îl nemulţumeşte, cu deosebire, este conceptul *intuiţiei* (ca identitate a subiectului şi obiectului), care dă măsura eşecului „filosofiei transcendentale".

„Întrucît, potrivit presupoziţiei acestei filosofii, indivizii au nemijlocita intuiţie a acestei identităţi a subiectivului cu obiectivul, filosofia apare în indivizi ca un talent artistic, ca un geniu, pe care nu l-ar avea decît copiii norocului".

Or, „filosofia este..., prin însăşi natura ei, capabilă de-a fi generală, fiindcă în termenul ei este gîndirea, şi omul este om tocmai datorită gîndirii sale" *(Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 660, 665, 668, 669, 667).

Așa fiind, ea n-ar măsura ființa, pentru că n-ar configura exact în înaintarea și realizarea în totalitate și ca totalitate. Devenire continuă în adevăr, noi ne constituim ca adevăr sau riscăm să nu mai fim. Dar adevărul este numai întregul și „rațiunea umană sănătoasă se îndreaptă către concret“ ca „unitate a unor determinații diferite“ (*Prelegeri de istorie a filosofiei,* I, p. 33).

Cît vrem să-i percepem arhitectonica și mișcarea sa lăuntrică, din perspectivă istorică, dintr-una care ne ajută s-o deslușim în sistematicitatea ei, filosofia hegeliană pare a fi definită de acești doi termeni : *abstract* și *concret*. Dar nu întrucît sînt, unul, punct de plecare, și celălalt, de sosire, într-o dispunere evoluționist-liniară.

Corelativi, ei se determină reciproc, într-un fel, ca printr-o interparticipare. Ceea ce, prin urmare, este abstract, este posibilitatea concretului, după cum, la rîndul său, concretul pare a fi abstractul care se autodepășește. Abstractul, de aceea, este el însuși concret și concretul, sistem care se produce ca realizare și realitate ale abstractului.

De aici deopotrivă istoricitatea (în sens fenomenologic) și sistematicitatea : „Ceea ce este *prim* în știință (în sistem — *n.n.)* a trebuit să se dovedească a fi prim și istoricește“. Aceasta însă în interiorul aceluiași orizont, ca regulă de fixare a structurilor sau ca principiu al arhitectonicii, „fiindcă știința trebuia să înceapă cu ceea ce e absolut simplu, deci, cu ceea ce e mai gol (de conținut)“, pentru a putea fi reconstituită ca sistem al universalului „care era în sine însuși particularul, determinatul“ (*Știința logicii,* p. 70, 22 ; *Prelegeri...,* p. 33).

Alcătuit din trei mari orizonturi : cel al *logicii* sau *ontologiei,* cel al *filosofiei naturii* și cel al *filosofiei spiritului,* sistemul hegelian este în fiecare în parte abstract și concret și, în ansamblul său, ca mișcare de la abstract la concret. Căci, mai întîi, în cercul său de determinare, fiecare orizont este o „fenomenologie“, adică o autoinstituire în forma concretului (a întregului sau totalității). Apoi, cît se presupun, nici unul, în sine și prin sine, nu poate fi întregul. Conceptul ființei ar sta în modul intelectului fără raportare la cel al naturii, în timp ce, al

treilea, acela unificator, al spiritului, în absența celorlalte, ar fi ca o generalitate goală.

În măsura în care cele trei orizonturi ar fi abstract-delimitate, deci închise, sistemul filosofiei trebuia să fie o alcătuire din sisteme incomunicabile. Dar în acest caz ce mai putea fi ontologia, ce și filosofia naturii ca filosofie secundă (pentru a-i zice aristotelic), ce, în fine, filosofia spiritului ca legitimare în conștiința filosofică (ea însăși în determinație ontologică) a identității concrete a acelora ? Puse în stare de incomunicabilitate sau, dacă nu, într-una de comunicație exterioară, ceea ce la limită este același lucru, primele două se vedeau reduse la condiția de elemente sau părți într-o sinteză, iar cel de-al treilea orizont în cea de sumă a lor. Condiție, aceasta din urmă, deloc avantajoasă, pentru că, totalitate prin însumare, faptul ridica întrebarea simplă, dar gravă : De ce a numi două ? Și, poate complementară acesteia, cum cele două stau ca atare, fără să se limiteze reciproc ?

Cum ontologia mai stă ca o teorie (și ca reconstrucție) a ființei, dacă alături de ea are aceeași legitimitate (și de același tip, ontologică) filosofia naturii ? Pentru că aceasta „este considerare *pe calea conceptului,* ea are drept obiect același *Universal,* dar pentru sine, și îl consideră *propria lui necesitate,* potrivit autodeterminării conceptului" *(Filosofia naturii,* p. 12).

O ontologie, fie în determinație primă, fie în cealaltă, secundă, limitată, ar fi un non-sens.

Ființa, bunăoară, numai ca termen în orizontul său de descriere ar cădea din condiția ei de absolut (ca nume generic pentru unitate și unicitate, indeterminare și incondiționare). Asemenea, în principiu, și natura, care, altceva, ontologic vorbind, ar fi limitată dar ar și limita. Limitînd și fiind limitată însă, nici ea n-ar mai avea șansa de a putea fi reconstituită ontologic.

Or, fiecare este universal, numai că universalitatea lor apare din perspective distincte, logica fiind o teorie a ființei ca ființă (deci în ordine formală), în timp ce filosofia naturii este a ființei întrucît ființează, sau altfel spus, a ființei ca existență. De aici și identitatea lor, dar o identitate concretă, într-un întreg care este *aceasta* și *cealaltă,* dar din alt punct de vedere. Ființa ca ființă, conceptual, este *ea însăși* și existență, după cum exis-

tența (ca ex-istență : *ex* — din, *sisto-sistere* — a pune, a așeza), este existență a ființei.

Pentru că numai întregul este „adevărul“, fiecare se instituie ca totalitate, dar în aceeași măsură încă abstracte. De aceea, din ambele orizonturi, devine posibil al treilea, cel al ființei care gîndește.

Reconstrucții, logica și filosofia naturii o presupuneau ca atare, ele stînd numai în fața gîndirii. Dar, tocmai de aceea, aceasta nu putea fi ca un atribut al lor în modul spinozist. Ea trebuie instituită ca alt orizont ontologic, sarcină pe care o preia filosofia spiritului.

Ontologie a umanului, aceasta săvîrșește o separație necesară a termenilor, dar în vederea restabilirii unității. Astfel încît Spiritul avea să fie nume pentru Absolut (sau principiu), în care ființa noastră se recunoaște prin participare la întreg și întregul este justificat ca întreg. Absolutul, deci, putea să fie gîndit, fără a fi, prin aceasta, limitat.

Spinoza și, vag spinozist, Schelling, urmărind același lucru, o făcuseră în forma identității abstracte. De aceea vor fi și recurs la intuiția intelectuală, care însă accentua tocmai dificultățile ce urmau a fi depășite.

Coextensivă ființei *gîndirea* spinozistă, neavînd cum să se delimiteze ontologic, nu se putea pune ca alt termen, ca termen care se separă pentru a fi *celălalt*, de tot necesar în reconstrucția filosofică a lumii. Ca aceasta să capete totuși legitimitate, Spinoza recurgea la intuiție, prin care însă gîndirea se instituia, dar în forma contrariului său.

Or, pentru a fi *a absolutului*, gîndirea trebuie să fie ea însăși un absolut, însă în forma ei. Altminteri, situația periculoasă a admiterii a două absoluturi era iminentă.

Hegel, însă, distingînd două absoluturi, o face din orizonturi distincte și în vederea reașezării lor în unicitatea concretă. La acest concept, prin urmare, trebuia să se ajungă, el neputînd să stea ca punct de plecare. „Defectul filosofiei lui Schelling, avea el să spună, este că punctul de indiferență al subiectivului și obiectivului e situat la început, în frunte, că această identitate este stabilită în chip absolut, fără să se demonstreze că acesta e adevărul. Schelling recurge adesea la Spinoza, stabilește axiome. Dar cînd filosofăm, vrem să ni se demonstreze că cutare lucru este așa și nu altfel. Însă,

cînd se pleacă de la intuiția intelectuală, trebuie să acceptăm asertiunea, oracolul..." *(Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 672).

Pornind de la o presupoziție nejustificată, Schelling proceda necritic, ceea ce ruina totul. Filosofia însă, pentru a fi ceea ce Kant încă socotea a fi o critică a rațiunii, trebuia să se supună ea însăși tuturor rigorilor critice. Pentru a întemeia, așadar, ea trebuia să înceapă cu propria întemeiere. Or, spre a evita fixarea începutului (în ordinea legitimării sale) într-o „perfecțiune abstractă", ea nu avea alt punct de plecare decît „ceea ce e absolut simplu". Altminteri, își alegea presupoziții care „aveau ele însele mai întîi nevoie de critică" *(Știința logicii,* p. 22).

Încă anticii și chiar cu prima expresie a filosofiei (altfel aceasta n-ar mai fi fost filosofie) și-au pus problema principiului sau a începutului (a începutului ca principiu). Însă cei vechi îl vor fi înțeles aproape numai ca „începutul tuturor lucrurilor", deci *obiectiv,* ca „un conținut" : apa, unul, *nous, idêa,* substanța etc. Cînd se vor fi interesat și de „subiectiv", o vor fi făcut tot în latura conținutului.

Abia modernii ajung la conștiința că „activitatea subiectivă" este „moment esențial al adevărului obiectiv" și că, în urmare, „principiul trebuie să fie și început și ceva ce este *prins* pentru gîndire să fie prim și mersul acesteia". Numai că, de regulă, ambele laturi au fost luate fie ca *rezultat* (în mod mijlocit, deci), fie ca *început* (în chip nemijlocit), cînd în fața filosofiei totul conține „atît nemijlocire, cît și mijlocire".

Alegîndu-se mijlocirea, problema era împinsă mereu mai departe și, deci, rezolvarea ei mereu amînată. Căci „a vrea să clarifici natura cunoașterii în contra științei însemna a pretinde că ea trebuie să fie dezbătută în afară de știință (ca teorie critică a fundamentelor și a întemeierii). Iar în măsura în care se lucra doar cu „nemijlocirea", filosofia era împinsă către o zonă nesigură și „foarte nepotrivită" pentru conceptul ei, în care „credința în adevăruri divine, experiența internă, cunoașterea prin revelație internă etc." luau locul reflecției *(Ibidem,* p. 50, 51).

Și într-un caz și în altul, începutul rămînea fără justificare, întrucît întrebarea : de ce *aceasta ?* nu-și afla răspunsul. Stăruind, ea punea în continuare existența

filosofiei sub semnul pluralismului ruinător, de îndată ce fiecare întemeiere era a unui timp de reconstrucție, iar nu, în genere, a reconstrucției filosofice ca atare. Dar, totdeauna „a existat numai o singură filosofie ale cărei diferențe simultane constituie laturile necesare ale unui unic principiu“ (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, II, p. 695).

Empirismul conferea legitimitate filosofiei de tip empirist, nu însă și celei raționaliste, raționalismul, la rîndul său, întemeia numai în orizontul propriu, iar „idealismul transcendental“, de la Kant la Schelling, deși, dincolo de o paradigmă sau alta, propunea un model, ce-i drept, integrator prin depășire, pe care însă nu-l construia cu mijloacele „logicii pure“. El era o opțiune pentru *început* în dublă determinație, nemijlocită și mijlocită, numai că în forma „idealismului transcendental“, deci într-o interpretare anume. În urmare, filosofia era forțată să fie doar în această modalitate, evident *restrictivă.*

Kant însuși, cu toate că angajat într-o critică a *rațiunii pure,* lucra cu un concept necritic (deci presupus) al acesteia.

La o presupoziție, totuși, nu se putea renunța, de îndată ce prima problemă a filosofiei era justificarea începutului (a principiului). Dar care erau șansele sale de legitimare de îndată ce nici procedarea imanentă, nici cealaltă, transcendentală, nu aveau a-i da certitudine ? Nici una, pentru că, imanentist, deci din interior, s-ar fi ales *ca început* o determinație *logic* ulterioară : „forma“ subiectivă sau „conținutul“ obiectiv, iar transcendent, întrucît, în acest caz, filosofia ar fi trebuit să recurgă la ceva din afară postulat necritic.

Situația, problematică, nu avea altă ieșire decît identificarea începutului într-un termen deopotrivă nemijlocit și mijlocit.

Formal, acesta nu putea fi nici rațiunea pură kantiană (nemijlocită), nici apa, unul, *nous, idéa* etc., mijlocite, ci *ființă pură,* care nu-i aparține și în același timp îi aparține filosofiei.

Nu-i aparține pentru că este presupoziție rezultată din „cunoașterea pură în întregul cuprins al dezvoltării ei“, dar îi aparține în măsura în care filosofia „se înstrăinează de această subiectivitate și se unește cu ea“, și-o face a ei.

Dubla mișcare ține de perspectiva fenomenologică, o perspectivă asupra conștiinței ce are „drept rezultat conceptul științei, adică *știința pură*". În urmare, logica, deci sistemul științei *pure*, este legitimată fenomenologic, ca întreg sau concret, dar, în același timp, cît ne plasăm în orizontul ei, ceea ce îi vine ca dat și mijlocit apare ca nemijlocire și ca presupoziție abstractă.

Fenomenologic, „certitudinea devenită adevăr" „nu se mai găsește în fața obiectului, ci și l-a făcut interior" *(Ibidem,* p. 51). Kantian vorbind, conștiința se va fi instituit dar prin determinarea obiectului să se învîrtească în jurul ei. Cîștigîndu-se pe sine, ea își „distrugea" obiectul sau, oricum, îl pierdea ca termen în fața căruia stă.

Dar filosofia, construcție a absolutului pentru conștiință, trebuie să se înstrăineze de „subiectivitate" și să se unească, dacă aspiră la autenticitate, cu „înstrăinarea sa". În alte cuvinte, ea este o revenire la obiect, însă la acesta așa cum stă în fața conștiinței, într-o unitate dată *a ființei în general,* „fără nici o determinare și împlinire", adică abstracte.

Fenomenologia însăși, ca „știință a conștiinței", pleca, în construcția sa, de la aceeași presupoziție a începutului abstract și nemijlocit, totuna cu ființa pură. Dovadă că începutul nu poate fi decît abstract, căci „nu are voie să presupună nimic, nici să aibă vreun temei" dacă e să fie temei „al întregii științe" *(Ibidem,* p. 51, 52).

Cu același început (prin raportare la *ființa pură* ca unitate nediferențiată și nemijlocită a Eului la lucrul care este numai întrucît este, certitudinea sensibilă a conștiinței, și la unitatea care a anulat „orice raportare la un altceva și la mijlocire", interiorizîndu-și obiectul, cunoașterea pură), fenomenologia și logica se presupun ca punctele diametrale și, deci, se închid, parcă, în cerc. „Ce e prim e și ultim și ceea ce e ultim e și prim". Dar „bucla" de reîntoarcere (și deci de închidere a cercului) pe care o trasează logica este numai coincidență cu cealaltă. Cercul se închide, însă ca în spirală.

Ființa pură a logicii (a ontologiei), deci, și ea unitate nemijlocită și abstractă, este „rezultat", ceea ce din orizontul fenomenologiei pare unitate concretă a numeroase determinări. Cît însă acest rezultat este trecut „dincoace", în orizontul Logicii, revine la condiția de început care nu poate fi decît abstract. Căci, fenome-

nologic, conștiința însușindu-și obiectul s-a pus pe sine ca adevăr, logic însă ea trebuie să-l reinstituie, pentru legitimarea Absolutului și deci și a sa în fața acestuia.

Fenomenologia era cunoașterea pură „în întregul cuprins al dezvoltării ei ; logica, în schimb, trebuia să fie punerea Absolutului ca absolut, a Absolutului care nu este *un de cunoscut,* ci *un de instituit"*. Fenomenologia era o construcție a conștiinței prin asimilarea „obiectului", logica însă este a amîndurora și, de aceea, nu în forma cunoașterii, sau nu în forma posibilă din perspectiva „științei conștiinței". Avînd conceptul conștiinței ca absolut, ea urma să pună și „obiectul" în același termen și astfel să justifice unitatea (concretă) a lor, ca identitatea parmenidiană a lui *a gîndi* și *a fi*. O identitate de tip ontologic însă, și nu ontic, se înțelege, pentru că problema, încă o dată, este aceasta : *Cum gîndirea poate să gîndească Absolutul.* Însă, pentru aceasta, era nevoie mai înainte de toate de instituirea gîndirii ca absolut (ceea ce făcuse fenomenologia). Cu acest absolut însă nu se putea lucra mai departe, în ontologie, fără riscul subiectivismului, deci al înaintării către abstract și al căderii în el. Demersul fichteian o probează îndeajuns.

Dar punerea conștiinței ca absolut pentru ontologie și, deci, unitatea sa cu „obiectul", prin interiorizare, era numai *începutul.* Acesta, ființa conștiinței care-și face din ființa „obiectului" conținutul său, însă, era începutul pentru o reconstrucție a „obiectului" ca absolut, ca și pentru o altă unitate (de tip ontologic) a absolutului conștiinței și a absolutului „obiectului".

„Ființa pură" a Logicii o conține deja, dar în forma abstractă a începutului, de îndată ce este pusă ca înstrăinare de subiectivitate și, în același timp, ca unire cu ea.

Cei doi termeni sînt deja puși față în față, ceea ce însă nu putea fi decît începutul. Căci de la raportarea exterioară (abstractă) trebuia să se treacă la identitatea concretă.

Cît stau unul în fața altuia, ei se limitează reciproc, astfel încît unitatea lor le ia condiția absolutului și ea însăși, ea ca alăturare, nu se poate pune ca absolut. De aceea *ființa pură* este totodată și neființă. „Prin urmare, începutul le conține pe amîndouă : ființa și neantul, el

e unitatea ființei și a neantului, sau el e neființă care este totodată și ființă și este ființă care este în același timp și neființă“ *(Ibidem*, p. 56).

Ca unitate a celor doi termeni, ființa pură este într-o determinație care nu aparține logicului. De aceea, în interiorul acestuia ea este indeterminatul pur, este ceea ce n-a fost construit cu mijloacele lui. Așa se face că *este* (ca dat) și *nu este*, totodată (lipsită cum e de determinație de tip ontologic), și tot astfel se explică și că, întrucît presupune doi termeni, e compusă, dar ca *început* e simplă, deci este *una*: Altminteri nu avea cum să stea ca principiu, pentru că o condiție fără de care nu se poate a legitimității acestuia este unicitatea.

Ființa pură a logicii își face din unitatea ca rezultat conținutul ei, adică trece cei doi termeni în condiție de determinații ulterioare (la care ajunge și nu la care pleacă). Dacă ar porni de la ele, ea ar fi un compus, iar ontologia s-ar origina într-o presupoziție împrumutată. Or, în acest caz, ea s-ar întemeia pe ceva nesupus rigorilor ontologice.

Formal, procedeul este asemenea celui cartezian.

Gîndirea, prin urmare, știe că este și ea și obiectul, dar știe într-o relație gnoseologică. Ce este însă ea, ce și obiectul, ca termeni ontologici ?

Întrebarea ne trece „dincolo“ (mai înainte) de relația în determinație gnoseologică, pentru a ne plasa într-o zonă de profunzime absolută a lui : *de ce acești doi termeni ?*

Critică, ontologia nu se poate bizui pe presupoziții exterioare, fie ale experienței interne sau externe, fie ale revelației etc.

Descartes recurgea la un termen negativ (îndoiala), menit să ne dea certitudinea celor doi pozitivi : gîndirea și existența.

Îndoiala, prin urmare, stătea în cartezianism pentru ființa hegeliană, fiind, ca aceasta, abstractă, nemijlocită și negativă. Ea, însă, întrucît e negativitate pură, nu trece în cîmpul construcției. Or, începutul trebuie să fie și „acel ceva cu care s-a făcut începutul“, căci „înaintarea e o întoarcere înapoi la temei, la originar și veritabilă“ *(Ibidem*, p. 53).

Ființa-care-este-și-neființă, ființa pură, lipsită de determinații, se afirmă (și deci se determină) prin ceea ce nu este ea. Abstractă, nu este „adevărată“, dar, în-

trucît se unește cu contrariul său, își produce adevărul, adică *devenirea*. Presupusă în identitate absolută cu sine, ființa ar rămîne, parmenidian zicînd, strînsă între hotarele „amarnice“ ale sale și, paradoxal, ar fi totuna cu *neantul* sau *nimicul*, deci contrarul său absolut. Altfel spus, ar fi ceea ce nu este și nu poate fi.

Este, de altminteri, o echivalență între poziția centrală și ființa absolută și cealaltă care lucrează cu un concept al neființei în aceeași determinație, exemplificînd, între parmenidism și budism, căci, și de o parte și de alta, *întemeierea* își pierde sensul. Iar cu ea și temeiul.

Așa stînd lucrurile, nu doar din nimic, nimic, ci și din ființă nimic.

Strînsă în limitele sale, ființa parmenidiană nu numai că nu explică existența, însă ea însăși rămîne în starea abstractă a identității de sine.

Din această situație, aporetică în orizont eleatic, nu se putea ieși decît admițînd ființa în egală măsură ca neființă, ceea ce însemna : ca *devenire* în sine.

Hegel îl evocă aici pe Heraclit, cum la numele ființei abstracte îl asociase pe Parmenides. *Sistemul*, așadar, este pus în identitate cu istoria, Parmenides corespunzîndu-i ființei abstracte, în timp ce Heraclit ființei ca devenire. Momentele istorice, prin urmare, semnifică determinații în sistem, ceea ce, în condiție generică, vrea să însemne că istoria este ea însăși sistemul ființei, numai că pe verticală. „Succesiunea sistemelor filosofice nu este întîmplătoare, ci ea înfățișează înaintarea treptată“ în constituirea *sistemului* logic al filosofiei *(Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, p. 695).

„Verticalitatea“ coincide cu „orizontalitatea“ ființei în autodeterminarea sa ca mișcare de la abstract la concret. De aceea, ce este prim în istorie este prim și în sistem, și invers. Istoria însăși este sistem și sistemul este istorie. Așa se și explică de ce „ultima filosofie a unei epoci este rezultatul acestei dezvoltări și este adevărul în forma cea mai înaltă pe care și-o dă despre sine conștiința de sine a spiritului“ *(ibidem).*

Asemenea „cercurilor“ din trunchiul copacului, care, în dispunerea lor concentrică, indică succesiunea „vîrstelor“, dar și faptul de a fi constitutive, sistemele istorice coparticipă la întreg. Ceea ce este mai înainte, în această perspectivă, nu rămîne în urmă, temporal

vorbind, ci mai către „mijloc", decupînd un orizont mai puțin cuprinzător, dar el însuși rotund, deci întreg. Mișcarea, în consecință, va fi una de expansiune în cercul ființei sau a cercului ființei în sine. Căci, cu fiecare sistem, sistemul ființei devine mai concret.

Istoria, deci, este o continuă construcție a sistemului, astfel încît, în ea, sistemul însuși are a se „citi" esențial.

Epurînd conceptul ființei de tot ceea ce era „reprezentare", Parmenide crea „prin aceasta elementul (fundamental al) științei", acela în care avea să se plaseze Heraclit și, în genere, întreaga ontologie în construcție istorică și, în același timp, sistematică. Dar nu în conținutul său (abstract), ci în forma lui, care, forțată din interior, devenea mai cuprinzătoare, adică mai concretă. Prima „forțare" este cea heraclitică, în identitatea istoriei, a autodeterminării ca devenire în aceea a sistemului. De aceea și stă „ca al doilea început absolut" în aceeași dublă raportare. Căci, în concept parmenidian, ca și în revenirile succesive dar de fiecare dată la alt nivel (în alt „cerc" al spiralei), în termen spinozist sau fichtean (A = A), ființa pură se pune pe sine însă prin aceasta se și opune sieși, întrucît, neinstituindu-și determinațiile, ea nu este, sau, altfel spus, nu este pentru că își lipsește ca totalitate. Condiția devenirii, ca al doilea început (sau temei), prin urmare, ține de chiar faptul de a fi (întrucît este) și de a nu fi (pentru că este abstract). Început sau temei ea însăși, devenirea stă, de aceea, cu ființa și ca ființă.

Dacă, în ipostază parmenidiană, ființa se afirma numai pe sine (ființa *este* și nu poate decît să fie), în cealaltă, heraclitică, ea se dezvăluie ca devenire. În consecință, de la *ființa este* se trece la *ființa este devenire,* în care *este* funcționează intranzitiv.

Prin această punere *în identitate* a ființei cu devenirea, sistemul are dialecticitate genuină, deci conaturală sau coîntemeietoare. Astfel că, prin temeiul său chiar (ființa ca devenire), *sistemul este dialectic.*

Temei ea însăși, pentru că *este* (ființă în identitate cu neființa), devenirea se dezvăluie ca depășire, *aufheben,* care „înseamnă a păstra, a conserva și în același timp și a face să înceteze, a pune capăt". Dubla mişcare vine din condiţia ființei ca devenire şi a devenirii ca ființă *(Știința logicii,* p. 76, 89).

Fiind, ca ființă, devenirea este *în* aceasta. Prin urmare ființa este aceea care stă atît ca început, cît și ca scop, ea fiindu-și, cum ar fi zis Aristotel, cauza finală.

Accentul rămîne în continuare pe ființa și nu pe *în* (pe devenirea *în* ființă), pentru că, deși temei, devenirea este, totuși, *al doilea.*

Întru (de la lat. *intro,* înăuntru), care-i va fi „lipsit lui Hegel“, este presupus, dar nu în sintagma: *devenirea întru ființă* pe care o propune Constantin Noica, ci în alta, poate mai operațională: ființa-care-devine-în-ea-însăși. Lucrînd cu *întru* ca „în spre“ și „în“, am trece accentul de pe primul temei pe cel de-al doilea și, astfel, locul ființei-care-devine-în-sine l-ar lua devenirea (al doilea temei) în (sau întru) ființă.

Conservare, deci, pentru că este în ființă, dar în ființă totuna cu neființa, prin aceasta devenirea este și suprimare. Păstrîndu-se și suprimîndu-se, totodată, pentru că se conservă ca ființă, dar își anulează identitatea din primul ei temei, ființa-ca-devenire apare ca determinată în sine.

Dacă, din perspectiva ființei pure, ființa și neființa par *independente,* din cea a devenirii „devin momente încă deosebite dar suprimate și conservate“. Ele alcătuiesc *această* unitate, o unitate determinată deci, care, așa fiind, este *ceva,* o *calitate.* Dar, întrucît se afirmă în identitatea lui *ceva,* ființa ca devenire face posibil pe *altceva* ca altul sau opusul. Cum *ceva* și *altceva* se determină reciproc, se limitează însă, totodată, prin chiar faptul că se pun și se opun, se autodepășesc în transcenderea finității, adică în *infinit,* în care ființa se recunoaște *pentru sine* ca *unul* sau „reîntoarcere infinită în sine“.

Revenirea însă se produce în bucla următoare a spiralei, căci „modul determinat, care în ființa determinată ca atare e *un alt ceva* și *ființă-pentru-alt-ceva,* este recurbat în unitatea infinită a ființei-pentru-sine“.

Depășire a ființei determinate, a finitului în infinit și unitate a acestora, ca unitate a lor, ființa-pentru-sine este însă ființa-pentru-unul, ceea ce exclude pe *altul.* De aici și „recurbarea“, întoarcerea la ființă determinată, dar ca un „determinat absolut“ *(Ibidem,* p. 87, 140, 141, 142).

Raportare simplă la sine, ca ființa parmenidiană, ființa-pentru-sine exclude pe altul (deci Multiplul) și, prin aceasta, se limitează (se determină negativ).

Una, socotea încă Parmenide, ființa face ilegitimă existența alteia, dincolo de sine. Dacă ar fi ca și alta, ar urma să existe cu egală îndreptățire două principii. Dar o condiție fără de care nu se poate a începutului ontologic este unicitatea. Două s-ar limita și s-ar exclude, căci ar trebui să aibă semn contrar.

Lucrînd însă cu un concept abstract al ființei, eleatul îi justifica unicitatea prin absoluta identitate cu sine: „Soarta a constrîns-o să fie întreagă și nemișcată". „Fiind una și peste tot la fel, nu-i lipsește nimic, căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul". Dar, paradoxal, tocmai pentru că este una, ea este „strînsă în hotarele unor cumplite legături" (fr. 8, Diels). Un dincolo de ea nu poate fi, pentru că numai ființa este, însă dacă ea este așa cum este, ce mai e altul sau multiplicitatea?

„Pornind de la ideea că, în afara ființei, neființa nu-i nimic, (Parmenide) ajunge să creadă că ființa e una și nimic altceva..." „Constrîns să țină seama de aparențe și să admită că unitatea există după rațiune, iar pluralitatea după datele simțurilor, (el) e adus să susțină existența a două cauze și a două principii, caldul și recele..." (Aristotel, *Metafizica*, A 5, 986 b 18).

Dar, mai înainte, poate va fi fost constrîns să admită pluralitatea din același orizont din care făcea posibilă numai unitatea. Căci una și „strînsă" în hotarele sale, ea nu putea fi, zicînd după Hegel, decît *pentru sine* sau *pentru unul*. Ca temei însă, ea trebuia să fie *„pentru-un-altceva-unul"*, ceea ce duce la necesitatea admiterii lui *Altul*. Acesta în ființa însăși nu putea fi admis, ea fiind peste tot la fel. Nu rămînea soluția aporetică a instituirii multiplului în alt plan și, deci, în altă întemeiere. Dar atunci ce mai era ființa? Ce și Altul lipsit de în-temeierea ființei?

Hegel avea să preia dificultatea (istorică) parmenidiană și s-o integreze în sistem. În urmare, despre ea nu mai putea spune că va fi fost doar a gîndirii într-un moment istoric determinat, ci a sa în exercițiul *logic* de instituire a ființei.

Ce-i drept, în formă, așa-zicînd, parmenidiană ea rămînea închisă în aporie. Dar aceasta nu era un accident istoric. Punîndu-și-o în față, sau punîndu-se în ea,

gîndirea și-a revelat o dificultate necesară în construcția (ontologică) a ființei.

Dovadă, coincidența momentului de depășire a ei în determinație istorică și în determinație sistematică.

În ordine istorică, parmenidismul trece (ca o autodepășire) în atomism, care semnifică „ființarea în sine în forma multiplului", iar în cea sistematică, ființa-pentru-unul în „devenire de mai mulți unu" *(Logica,* p. 193 ; *Știința logicii,* p. 151).

Mai mulți unu înseamnă însă instituirea fiecăruia în parte și a tuturor. Fiecare este el însuși și raportare la ceilalți, deci este *acest ceva* alături de *alții*. Întrucît este *acest* ceva prin dublă raportare la sine ca la unu și la ceilalți și întrucît fiecare este el însuși și altul (căci fiecare unu este altul dinspre alt unu), unul ca mai mulți unu se determină *cantitativ*. „Determinația calitativă, care în Unu și-a atins determinarea-în-și-pentru-sine, a trecut, prin aceasta, în determinația *ca depășită,* adică în ființa ca fiind *cantitate" (Logica,* p. 192).

Suprimare a calității, dar a ei ca *modul* de a fi al ființei, cantitatea o pune însă în unitate cu sine, astfel încît ea apare ca unitate a ființei-pentru-sine cu ființa-pentru-altceva. „Cercul" ei este cu celălalt, al calității, pentru că ambele sînt ființa în această determinație și în cealaltă. Nici una nu trece în condiție de subiect și amîndouă stau în subiectul care este ființa ori sînt acest subiect, însă în presupunere reciprocă.

Despărțite (cînd și cît vor fi fost), ele dădeau seamă numai de ființă într-o determinație sau alta. Istoric (iar sistematic prin lucrarea abstractă ființa-pentru-unul sau cu ființa-pentru-alții), eleații vor fi înaintat în „forma ființei", în timp ce filosofii naturii s-au oprit la considerarea „esenței' lucrurilor ca ceva material" *(Ibidem,* p. 206). Dar tot istoric (și, din celălalt punct de vedere, sistematic, în forma identității concrete a calității și cantității), pythagoricii, cu numerele, aveau să treacă dincolo de separația abstractă a celor două determinații. Totuși, în număr, unitatea era în forma acestuia, ceea ce constituia o etapă necesară, însă era numai o etapă.

Trecînd în ordinea sistemului, în forma cantității, unitatea era dată de aceasta. Presupusă, calitatea stătea dincolo de cantitate, iar ființa se dezvăluia abstract în aceasta, cînd ea, ca acest întreg, relativ, era unitatea calității și a cantității, a lor întrucît se presupun

reciproc, aflîndu-și „adevărul" numai în raportare. De aceea, calitatea este *în sine* cantitate „și, tot astfel, cantitatea este în sine calitate" *(Ibidem,* p. 214).

Dîndu-și măsura exactă una alteia, fiecare recunoscîndu-se în identitate cu cealaltă, ca „adevăr" (adică întreg) al lor este numai unitatea lor, adică *măsura,* sau, mai exact, ființa care se desăvîrșește, putîndu-se afirma ca „măsura tuturor lucrurilor", prin urmare, ca temeiul „ce statornicește fiecărui lucru granița sa".

Așa îl socoteau vechii evrei pe Iahve și grecii și-o reprezentau pe Nemesis, această măsură doar a omenescului *(Ibidem,* p. 210).

Protagoras, în filosofie, prelucra poate sugestii mitice atunci cînd, în locul lui Nemesis, așeza omul ca măsură a tuturor lucrurilor. Interpretarea măsurii era restrictivă, dar, printr-o a doua înlocuire, se putea ajunge (și s-a ajuns) la ființă.

Hegel nu valorizează ontologic măsura protagoriană. Totuși, fie și prin analogie, ea este memorabilă și intră în istoria unui concept care începe cu Parmenide încă. „Însuși Parmenide introdusese, după ființa abstractă, necesitatea ca antică limită a tot ce există". Dar istoria coincide cu sistemul, în această determinație, odată cu Spinoza.

Deși substanței spinoziste „îi lipsește... revenirea înapoi în ea însăși", *modul* este afirmarea ei ca măsură, căci exterioritatea sa și a atributului *întindere* este, ca a treia determinație, unitatea lor *(Știința logicii,* p. 315, 314).

Temei, așadar, prin aceasta măsura se pune deja ca *esență,* adică ființa ca revenire la sine. Ea este sistem, primul sistem constituit al ființei ca totalitate, iar întrucît este totalitate, întemeiază, deci „trebuie să apară", adică să se dezvăluie ca fenomen *(Ibidem,* p. 467).

Kant îl va fi înțeles numai „în sens subiectiv", fixîndu-i esența, în mod abstract, în afara sa, într-un lucru în sine incognoscibil. Dar fenomenul nu este aparență, ci „natura proprie a lumii nemijlocit obiective", cognoscibilă pentru că esența este în ea. „Esența nu rămîne în spatele său dincolo de fenomen, ci se manifestă ca esență tocmai prin faptul că reduce lumea la pur fenomen" *(Logica,* p. 246).

Fenomen în care își dezvăluie realitatea, esența, esență care se realizează, fenomenul, pentru că fiecare este unitate a amîndurora, dar dinspre sine, pentru că una este *realitatea* celeilalte sau realitatea prin cealaltă, esența și fenomenul sînt în identitatea lor concretă *realitatea* ființei.

Abstractul mod de a fi al acesteia este lăsat în urmă, ființa apărînd ca sistem al unor determinații în identitate, dar și în diferență. Realitatea, deci, nu este o determinație, ci este ființa ca totalitate și astfel ca reală.

Dacă ființa pură, abstractă fiind, era totuna cu neființa, întrucît se afirmă ca întreg, se afirmă ca realitate, pentru că numai concretul este real. Nu este deci vorba de o producere a realității, ci de o instituire a ființei ca *realitate.* Mișcarea este logică, asemenea celei din *Sofistul* platonic. Ea este una de reconstrucție a sistemului ființei, deci a ontologiei, și nu, încă o dată, a onticului. Realitatea, de aceea, nu stă ca termen secund și ca apariție ulterioară, ci, întrucît este „adevărul" ființei, este ființa ca totalitate, stă în condiție primă.

De altfel, prim și secund, nu au sens aici, într-o logică a ființei (deci într-o ontologie formală), pentru că, din această perspectivă, *numai ființa este și nu poate decît să fie.*

Idealismul hegelian nu vine de aici, nu are cum să stea aici. În măsura în care este, Hegel însuși vorbind despre idealismul său absolut, el ține de asimilarea ființei cu ideea care se gîndește pe sine și care „se manifestă, se produce și se bucură veșnic de sine, ca spirit absolut" *(Filosofia spiritului,* p. 402, 404). Dar această identificare se întîmplă dincolo de orizontul ontologiei prime (al logicii), ca și de acela al ontologiei secunde (al filosofiei naturii), și într-un fel necritic. Hegel, adică, ia Spiritul absolut ca presupoziție după un model formal similiteologizant, ca pe acel ceva care unește în sine logicul, natura și spiritul, căci „logicul devine natură, iar natura devine spirit" *(Ibidem,* p. 403).

Asumîndu-și sarcina istorică a depășirii dualismului tradițional al *subiectului și obiectului,* ca și monismul transcendental (asimilarea obiectului în subiect), Hegel

presupunea un al treilea termen, întregitor, *Spiritul absolut* ca prim și ultim, în același timp. Căci logicul, natura și spiritul (umanul) s-ar desfășura între Absolut ca *alfa* și Absolut ca *omega*, pentru a zice ca P. Teilhard de Chardin. Ele ar fi ca ipostaze complementare și coextensive ale aceluiași termen, unu în toate și, deci, toate în unu.

Minus autodevenirea sau fenomenologia lor, logicul în care subiectivul și obiectivul sînt în identitate (pentru că în construcția de tip ontologic ființa gîndită este totuna cu gîndirea ființei), natura și spiritul ne reîntorc la separația și, deci, la arhitectonica în modalitate carteziană. Și tot astfel, carteziană este și presupunerea Spiritului absolut, ca o altă *ființă perfectă* (sau ca alt nume al ei).

La Descartes, ce-i drept, dispunerea este în trepte de existență, deci în schema tradițională, încă platonică, a distincției între sensibil și suprasensibil. Hegel anulează separația, ori, mai curînd, forma *tradițională* a acesteia, pentru că, altfel, o transferă în „interiorul" Spiritului absolut, care este unitatea celor trei „ipostaze", dar și altceva.

Ce legitimitate are însă acest alt-ceva ? Deci, cum, ca Absolut, poate fi pus de conștiință în fața ei ?

Nu prin justificarea logicului, a naturii și a spiritului ca „ipostaze" ale sale, pentru că de la acestea la el nu putem trece decît ilicit. Argumentul „celui de al treilea om" intervine prevenitor. Dacă cele trei „ipostaze" sînt ale Spiritului absolut, de unde știm că sînt ale lui ? Nu va trebui, în acest caz, să admitem un alt termen, care să ne garanteze că logicul, natura și spiritul sînt „manifestări" ale Absolutului ? Dar un alt termen înseamnă transcenderea Spiritului absolut în întreita sa unitate și, deci, căutarea altuia. Și tot astfel, la nesfîrșit.

Descartes recurgea la o soluție provizorie : să presupunem o ființă perfectă pentru că nu putem admite o alta imperfectă (geniul rău). Ceea ce însă, la Descartes, stătea mai degrabă ca o zonă „albă" circumscrisă parcă interogativ și problematizant, la Hegel ia formă sistematică, de îndată ce Spiritul absolut trece în condiție

de principiu al principiilor cu urmări restrictive mai cu seamă pentru ontologie și, deci, pentru conceptul ființei.

Trecînd Spiritul în regimul Absolutului, Hegel făcea ca ființa să se „desfășoare“, cînd ea este „o înfășurare“. Din orizont hegelian „poți spune că *ființa* este... tocmai desfășurarea... sau, dimpotrivă, că ființa ar fi spiritul. În amîndouă cazurile, nu identifici cu Hegel ființa. Căci dacă spui cu el: ființa este cu adevărat «rezultatul cu drum cu tot», deci Spiritul cu desfășurarea lui cu tot, atunci ființa este de natura întregului și nu mai e manifestă în parte decît ca «moment», neputînd fi invocată în plinătatea și împlinirile ei nicăieri, cum Hegel însuși n-o mai invocă. Iar dacă spui că este Spiritul însuși, atunci ființa a rămas la el undeva în urmă, solidară cu neființa, sau este undeva la capătul unei deveniri, care, de fapt, nu se încheie, sau cînd se încheie, se reia“ (Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 169).

Oricum, ființa își pierde centralitatea, iar ontologia se delimitează în sine, funcționînd numai înlăuntrul sistemului ei, ca și cum s-ar construi doar în vederea propriei legitimări.

Nu încape îndoială că în prima ei mișcare ontologia urma a se configura ca sistem suficient sieși. Iar Hegel, de la primul ei termen, acela al ființei pure, pînă la autodeterminarea cu temei sau esența și, prin amîndouă, pînă la *concept* (ca „adevăr“ al lor) avea a o construi ca sistem al întregului sau concretului, a ceea ce concrește sau se con-formează *(concresco — concretum*, a se forma / a lua naștere împreună).

„Absolut concretul“, prin aceasta conceptul dă deplină legitimitate filosofiei care este „cunoaștere“ cu ajutorul lui, „întrucît în ea tot ceea ce este socotit de conștiința obișnuită ca fiind și de sine stătător în nemijlocirea sa“ e recunoscut „ca un moment ideal“ *(Logica*, p.293, 287).

Justificare și reconstrucție a absolutului, filosofia trebuie să lucreze cu un termen al acestuia, care presupune în egală măsură subiectul și obiectul. În urmare, ca *identitate* a *contrariilor*, întrucît este „absolut concretul“, conceptul avea a fi *subiectiv* (în componentă formală sau în ordinea gîndirii), *obiectiv:* absolutul ca

obiect, dar ca obiect care nu este o latură sau o parte a întregului, ci întregul, însă „dinspre" sine, ca, de altfel, și subiectul (monada leibniziană, bunăoară, este „obiect", dar, „în sine", și activitate de reprezentare), iar în unitatea depășită a subiectivului și obiectivului este *Ideea,* adică „forma absolută în care s-au reîntors toate determinările, întreaga plinătate a conținutului pus în ea".

Cît este privit dinspre subiectiv, întregul este luat doar în forma sa, deci în modul intelectului. Cît însă forma este ca atare prin altul al său, „conținutul", „modul intelectului" și „subiectivul" presupun „modul rațiunii" și „obiectivul". De aici și autodepășirea în întregul Ideii care este „subiect-obiect", deci unitate „a idealului și realului, a finitului și infinitului, a sufletului și corpului".

Întregitoare, pentru că trece dincolo de „concretul abstract" (de totalitate, ori dinspre subiectiv, ori dinspre obiectiv adică), Ideea este și depășirea intelectului în rațiune. Căci numai rațiunea este concretul, ca Ideea însăși. De aceea „Ideea poate fi înțeleasă ca rațiunea" și, invers, aceasta „este adevăratul sens filosofic pentru rațiune".

Pentru că „Ideea însăși este dialectică", proces care „veșnic separă și distinge" într-o continuă construcție a întregului, rațiunea are ca proprie natură *dialecticitatea,* „sufletul oricărei cunoașteri cu adevărat științifice" și adevărata metodă a filosofiei „întrucît nu este formă exterioară", ci „conținutul conceptului".

Faptul fusese descoperit încă de antici, de Zenon eleatul și de Socrate (în formă subiectivă) ; dar Platon este întemeietorul prin deducția dialectică din Unu a multiplului, ca și prin determinarea multiplului ca Unu. În epoca modernă, apoi, stabilind antinomiile rațiunii pure, Kant „arăta cum fiecare determinație abstractă a intelectului, luată așa cum se prezintă ea însăși, se transformă în contrariul ei". El săvîrșea astfel deschiderea către rațiunea dialectică și, în virtutea universalității acesteia, către universalitatea *dialecticului* în ordinea ființei, ca și în cea a naturii. „Căci, tot ce ne înconjoară poate fi primit ca exemplu al dialecticului" : ceea ce este finit trece în opusul său, natura „este împinsă să se depășească pe ea însăși", iar spiritul, su-

biectiv sau obiectiv, îi relevă prezența în toate manifestările sale.

Universal, cum filosofia este conceptul universalității concrete, dialecticul va fi chiar metoda sa, aceea, deci, prin care ia seama de „structura întregului", pentru că „metoda nu este altceva decît structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate" (*Logica,* p. 328, 366, 347, 161, 369, 162, 163; *Fenomenologia spiritului,* p. 33).

Analitică și sintetică, dar nu cînd analitică sau cînd sintetică, ci conține în sine în așa fel încît orice mișcare a sa este dublu determinată, metoda filosofiei (dialectica) este mai mult decît un organon. Ea este „conceptul pur, care nu se raportează decît la sine însuși; de aceea este simplă raportare la sine, care este ființă", ca „totalitate concretă" (*Știința logicii,* p. 844).

Cu valoare istorică și sistematică fundamentală, dialectica hegeliană are astfel o incontestabilă valoare paradigmatică. Ivită, în perspectivă istorică, din reacția față de dificultățile filosofiei tradiționale și, deci, făcută să fie „sufletul" unui program de reconstrucție, cel puțin formal, în structura și în funcționalitatea sa logică, ea era *depășire* a acestora într-un model profund înnoitor, prin coerența și operaționalitatea lui.

Întreprinzînd o reformă a filosofiei, Hegel își va fi dat seama că șansele acesteia depindeau în primul rînd de evaluarea exactă a stării de fapt. Iar starea de fapt era istoria filosofiei sau filosofia în determinație istorică.

Hegel i se aplică, dacă se poate spune așa, cu frenezie, dar și, totodată, cu o luciditate, parcă, ea însăși frenetică. El știe, și de aici *acest* punct de plecare, că istoria filosofiei este filosofia care devine. Altminteri, „ultima" filosofie n-ar mai fi întreaga filosofie reconstruită.

Dar ca istoria filosofiei să apară ca *devenire* a filosofiei, era necesară „perceperea" sa ca *sistem.*

Ceea ce Hegel pare să reproșeze predecesorilor săi, inclusiv lui Kant, e că nu vor fi luat în seamă întregul, ci partea: Kant se va fi raportat la raționalism și la empirism, Fichte la Kant, Schelling la Fichte. Fiecare, de aceea, va fi venit cu un proiect de reformă (de reîntemeiere) a filosofiei fatal restrictiv, căci ceea ce pui este în funcție și de termenul căruia i te opui.

Or, pentru a fi radicală, *critica* trebuie să se aplice întregii filosofii, deci istoriei acesteia, dar nu ei în succesiunea, lineară și contingentă, parcă, a faptelor (concepțiilor), ci, întrucît este sistem, adică filosofia în devenirea sa. Cînd, așadar, ne aplicăm istoriei, accentul trebuie să fie pus pe *filosofie* și nu pe istorie. Căci dacă sîntem mai atenți la *istoria* filosofiei pierdem ceea ce ne interesează, de fapt, tocmai obiectul, adică filosofia.

Dar, revenind, *radicalitatea* proiectului hegelian venea din situarea în *opoziție* și *nu în deosebire* față cu filosofia în sistemul ei istoric.

Ca raportare în modul rațiunii, *opoziția* era singura mișcare menită să aducă istoria (filosofia în devenirea sa) în sistemul „ultim".

Depășire (suprimare și conservare) a filosofiilor (așazicîndu-le în „percepție" istorică) întrucît fiecare în parte era o abstracție (sau era abstractă), hegelianismul urma să fie sistemul, sau întregul, filosofia în condiție concretă. Însă și ea relativă (deci, concret-abstractă), după cum și cele dinainte vor fi fost tot asemenea, căci, din nou, fiecare în parte este sinteză, este întregul. Numai că în măsuri diferite, în virtutea faptului că filosofia este devenire în concret. Or, așa stînd lucrurile, filosofia lui Platon era mai concretă decît cea a lui Parmenide, dar mai abstractă decît cea a lui Aristotel; concretă față cu raționalismul și empirismul, filosofia kantiană, la rîndul ei, își va fi generat ea însăși propria depășire.

Concretă și prin poziția sa istorică, filosofia hegeliană este cu atît mai mult prin construcția sistematică, în urmarea înstructurării dialecticii. Aceasta, deci, ține de sistem sau este sistemul însuși. Altminteri ce ar mai fi și ce sens ar mai avea? Și întrucît ar mai putea fi luată ca „forma fundamentală a oricărei dialectici?" Căci exemplaritatea ei vine din chiar structura sistemului, din mișcarea logică a determinațiilor sale și din autoconstituirea sa, din logica sa, pe scurt.

Fapt de importanță considerabilă, dar insuficient pentru punerea și impunerea ei în condiția dialecticii ca teorie și metodă perfect posibile ca adevăr.

Însă punînd *Spiritul* ca principiu, Hegel subordonează dialecticul unei mișcări orientate (teleologice), ceea ce înseamnă limitarea lui prin trecerea în plan secund. Astfel încît el pare mai curînd un mod de a fi sau de a se manifesta, ca o mișcare întrucîtva „înstrăinată" a Spiritului absolut. De aici, apoi, și mișcarea ca *desfășurare* a ființei, ca și a naturii și spiritului, iar nu ca „înfășurare" (C. Noica). Sau ca înfășurare a tuturor acestora în Spirit, deci în altceva decît ele, în sinea lor și în întregul lor.

O desfășurare este ființa, o desfășurare este natura, o desfășurare este spiritul, trecerea însăși de la logică la filosofia naturii și, mai departe, la filosofia spiritului este aceeași desfășurare orientală, deci ca „înfășurare" a Spiritului. În consecință, o anume linearitate (ființă-natură-spirit) face ca cele trei „orizonturi" să se raporteze, în oarecare măsură, exterior.

Bunăoară, ființa față cu natura.

De la una la cealaltă, previne Hegel, nu se trece ca înlăuntrul ființei de la o determinație la alta. Întemeind, ființa nu se *transformă*.

Încă Heraclit, de altminteri, avertiza parcă asupra modului cum să înțelegem, ca și asupra celui cum nu trebuie să înțelegem raportul dintre ființă (foc) și lucru. Acesta din urmă — zicea el — este „strîngere", adică negativitatea principiului, dar în orizontul de cuprindere al lui.

Dacă focul ar genera ca foc (prin aprindere) ar trece el însuși în altceva, fie acest altceva și ca mai mult foc. Însă *mai mult* sau *mai puțin* sînt sintagme inoperante în conceptul ființei, o spunea Parmenide, o sugera Heraclit, întărea Platon, neputîndu-i lipsi nimic, după cum nici prisosi. Generarea prin *aprindere*, deci, ar fi același lucru cu producerea prin *trans*-formare. Însă, una *nelimitată* și *necondiționată*, ființa nu are cum să treacă în altceva. Dacă ar trece, n-ar mai sta ca principiu.

Rămînea, de aceea, ca singură explicație „stingerea", adică anularea principiului în sine, mișcare echivalentă cu producerea existenței, ca apariție a ființei în ea însăși.

Nimic, deci, de obiectat interpretării hegeliene, care este cea a ontologiei, că natura nu devine din ființă, ci e întemeiată de aceasta, decît, poate, punerea naturii în relație de exterioritate („exterioritatea spațiului și a timpului") în ființă.

Or, de bună seamă că ontologia ca logică (filosofia primă în termen aristotelic) și filosofia naturii (filosofia secundă) sînt planuri distincte de descriere și interpretare, fiecare construindu-se în jurul altui concept : al ființei și, respectiv, al existenței (al ființei ca natură). Stagiritul, încă, le stabilea identitatea, deci, le separa dar pentru a le uni, pentru că, distincte, ele se presupun. În sine intransformabilă, indeterminată, ființa ca ființă aparținea, ca atare, metafizicii. *Dinspre* aceasta numai ființa era conceptibilă. Dar *dinspre* fizică, ființa în sine apărea ca ființă determinată, ca temeiul care este întemeiatul.

Metafizicul și fizicul (în concept aristotelic) nu presupun distincția transcendent-imanent, întrucît ființa în sine numeric una, dar două ca specificație (deci, formă și materie) constituie ființa determinată, este *aceasta* și, totuși, își menține identitatea de sine. Însă nu pentru a fi transcendentă, ci intransformabilă.

Nici ființa hegeliană nu este transformabilă și, deci, natura nu rezultă prin transformare. Totuși, o anume separație este menținută, de îndată ce ființa și natura stau într-un raport de exterioritate.

Aristotel punea ființa să medieze întemeierea cu ea însăși (ca materie și formă), în timp ce ființa hegeliană apare ca natură prin eliberarea din sine a momentului particularității sale, „adică al primei determinări și alterității ; Ideea nemijlocită, ca reflex al ei" *(Logica,* p. 370).

Dar, de unde dificultățile și izbînzile sau, în context, ascendența asupra aristotelismului.

Punînd ființa ca *materie-și-formă* să alcătuiască lucrurile (individuale), cum materia și forma erau ele însele în identitate (abstractă) de sine, transformabilitatea (devenirea) în natură aproape că nu avea semnificație sau, oricum, aceasta era foarte aproape de treapta zero.

Hegel însă dă conceptului conținutului său și, astfel, justifică ideea de sistem dialectic al naturii. De aici nu rezultă condiționarea ideii de sistem al naturii de totalitatea premizelor hegeliene. Mai în apropierea lui Hegel,

Paul Henri d'Holbach (1723—1789) o reconstruise cu mijloacele și din perspectiva materialismului.

Distincte, nu încape îndoială, cele două modele se apropie, dacă nu chiar închid un „cerc".

Natura, zicea d'Holbach, este „marele tot", deci sistem suficient sieși, pentru că principiul ei, materia, nu are început, nici sfîrșit în timp sau în spațiu. Unică, infinită și incondiționată, prin însuși modul său de a fi, ea elimină posibilitatea unui „mai înainte" sau, în genere, a unui „dincolo de" fie ca factor creator, fie ca agent al mișcării. Aceasta ținînd de „esența materiei", deci infinită ea însăși, face ca „toate fenomenele din natură" să apară și să dispară, să acționeze unele asupra altora, să se compună și să se descompună urmînd „legi neschimbătoare", inerente. Căci materia „se mișcă prin propria sa energie", după legi care o confirmă ca propria sa cauză și, totodată, ca propriul scop. Pentru că nu-i transcende nimic, se autodetermină producîndu-și infinit formele de manifestare.

Temei universal, ea este peste tot și în toate, dar în modalități *esențial* distincte, fiind un sistem care se autostructurează după legi inerente. Ea, de aceea, nu este simplă aglomerare de lucruri care apar și dispar fără ordine și necesitate. „A exista înseamnă a îndeplini mișcările proprii unei asemenea determinante". De aceea „toate fenomenele sînt necesare", prinse cum sînt în ordinea esenței lor și, prin aceasta, în ordinea universală. „Ceea ce numim *dezordine* nu este decît un termen relativ prin care se desemnează acțiunile sau mișcările necesare prin care anumite ființe sînt alterate și tulburate, în mod necesar în felul lor momentan de a fi, și nevoite să-și schimbe felul de a acționa; dar niciuna dintre aceste acțiuni, nici una dintre aceste mișcări nu pot să se abată o singură clipă de la ordinea generală a naturii, existențele dobîndindu-și de la natură ființa, proprietățile și mișcările lor particulare".

Ceea ce, prin urmare, aduce cu dezordinea și întîmplarea, ține numai de relativitatea lucrurilor și a sistemelor determinate în care sînt prinse, ca și de interrelația lor. Dar cum fiecare existență este într-o esență, orice lucru stă ca o ordine; altfel cum ar mai fi? Și dacă s-ar comporta distinct față cu ordinea universală

coextensivă materiei și necesară prin chiar condiția de unicitate a acesteia, n-ar fi altceva, absolut altceva? *(Sistemul naturii,* p. 47, 62, 83, 89).

D'Holbach prinde totul, ce-i drept, în sistemul infrangibil al ordinii universale, eliminînd ca irațională întîmplarea. Numai că necesitatea este privită abstract și, de aceea, într-un fel întîmplarea este negată, dar ca fenomen acauzal și desprins dintr-un sistem determinat.

Totul este necesar dar după grade distincte de necesitate. Un lucru pentru că este într-o esență, iar esențele în universalitatea materiei, se diferențiază însă înlăuntrul necesității.

O anume incomprehensiune a întîmplării, proprie viziunii mecaniciste, nu poate fi contestată. Totuși, d'Holbach tinde s-o pună în legătură cu necesitatea, deși, la limită, riscă s-o coboare pe aceasta, așa-zicînd după Hegel, în regimul întîmplării.

Fără să aibă larga cuprindere dialectică ce avea să fie proprie filosofiei hegeliene a naturii, prin ideea de sistem, d'Holbach intră însă într-o „istorie a dialecticii naturii". Iar din acest punct de vedere cele două „sisteme" sînt solidare. Din totuna cu identitatea abstractă, unul, cel d'holbachian fiind reconstrucție în orizontul materialismului, în timp ce „sistemul" hegelian poartă cu sine toate dificultățile interpretării spiritualiste. Pentru d'Holbach, de aceea, natura exprimă universalitatea principiului (a materiei), or, în perspectivă hegeliană este numai o etapă în procesul de autodesăvîrșire a Spiritului. Astfel încît, natura, produsă ca înstrăinare a Spiritului de sine însuși, este predeterminată și orientată teleologic. „Spiritul care s-a sesizat pe sine vrea să se recunoască și în natură, să suspende pierderea sa de sine. Împăcarea aceasta a spiritului cu natura și cu realitatea este ea singură libertatea sa adevărată, în care el își leapădă modul particular de a gîndi și de a intui".

„Făpturi ale conceptului în momentul exteriorității", „făpturile naturii" sînt doar „trepte" ale spiritului către sine însuși care, după această „înstrăinare", se poate recunoaște „ca reîntoarcere din natură" în identitatea și în deplinătatea sa *(Filosofia naturii,* p. 576; *Filosofia spiritului,* p. 14).

Cu suspendarea naturii sau, mai curînd, cu autosuspendarea sa ca natură, renăscîndu-se ca libertate, deci, ca neatîrnare de altul și ca raportare la sine, Spiritul s-ar desăvîrși ca Spirit absolut.

După săvîrșirea din viață, adesea acceptat cu fervoare sau, dimpotrivă, respins cu îndîrjire, și într-un caz și în altul, el „murea" însă a doua oară. Căci pozițiile extremiste nu puteau duce decît acolo unde au dus, adică la ocultarea valorii filosofiei sale.

Discipolii ortodocși, Karl Daub, Georg Andreas Gabler, Karl Ludwig Michelet, Philip Konrad Marheineke, Karl Werder nu aveau să adauge ceva esențial la monumentala filosofie nici chiar la o mai exactă percepere a sensurilor ei. Dintre aceștia din urmă se va fi remarcat totuși *Karl Rosenkranz* (1805—1879), autor al unei *Vieți a lui Hegel,* al unei *Apărări contra lui Haym,* al unui *Sistem al științei,* al unei *Estetici a urîtului,* aceasta o dezvoltare bine individualizată a dialecticii hegeliene a negativului și negativității (Urîtul ca „frumos negativ" care-și anulează „contradicția sa cu frumosul, neunificîndu-se cu el", *O estetică a urîtului,* p. 35).

De altă parte, nici contestarea nu întîrzie, Otto Friedrich Gruppe, Heinrich Leo, Ludwing Knapp, Rudolf Haym fiind printre primii și cei mai exclusiviști, dintr-un refuz abstract al hegelianismului. Dar cine voia „să atace școala hegeliană", s-a spus, trebuia cel puțin s-o egaleze.

Așa stînd lucrurile, mai îndreptățit putea fi doar *Arthur Schopenhauer* (1788—1860), care, nici el „un Hegel", era, totuși, creatorul unei filosofii.

Intolerant și violent în limbaj („palavrele îngrozitoare" ale lui Hegel ; școala sa, „școală de platitudini" și filosofia sa „absurditate și nebunie"), Schopenhauer adoptă mijloacele demolatorului, parcă, din orgoliu nemăsurat. Ceea ce-i dedicase Goethe : „Pentru a te bucura de valoarea ta trebuie să dai, mai întîi, valoare lumii" nu pare să-l fi împăcat cu filosofii, sau, cel puțin cu o mare parte a lor. Căci, antihegelian, ca și antifichtean și antischellingean, Schopenhauer li se opune tuturor prin Kant, dar printr-un Kant pe care și-l asumă și-l reconstruiește atît de personal încît acceptarea aduce, pe alocuri, cu respingerea.

Mărturisită, originarea în kantianism nu avea să facă din Schopenhauer un kantian. Trebuind să fie în vede-

rea depășirii, întoarcerea la Kant era, deci, mai mult aparentă.

O „revenire“, de altminteri, nici nu mai era posibilă sau nu prin ignorarea filosofiilor post-kantiene : fichteană, schellingeană și hegeliană, tot atîtea revalorizări ale *criticii* cu punerea în lumină a marilor ei virtuți ca și a dificultăților. Kantianismul, prin urmare, intrase deja în conștiința filosofică și devenise el însuși cu aceasta.

Schopenhauer, ce-i drept, nu se „întoarce“ la kantianismul „de școală“, însă pare a ignora valorizările ulterioare determinate, cum zice Hegel, de nevoia de consecvență. Pare numai, fiindcă, intenționînd să scoată „lucrul în sine“ din starea sa de incomunicabilitate cu noi, din aceeași nevoie, a consecvenței, nu avea de ales altă cale decît cea pe care se înaintase de la Fichte la Hegel. Astfel, „mult batjocoritul Absolut hegelian devine voință, substanță infinită, în care e sădită și afirmarea și negarea“, iar Voința însăși, la rîndul ei, apăruse în *Filosofia naturii* a lui Schelling „ca principiu primar al conștiinței“ și la Fichte ca „esența Eului... (Florica Neagoe, *Arthur Schopenhauer...*, p. 18).

Identificînd „lucrul în sine“ kantian cu Voința, Schopenhauer suspendă „dualismul“ kantian, numai că într-un monism subiectivist. Căci ea, voință a conștiinței și ca principiu metafizic a Conștiinței generice, ea făcea posibilă depășirea „dualismului“ însă prin anularea celuilalt termen. În consecință, ca *Voință* în sinele ei, lumea ca apariție devenea reprezentarea eului. Încheierea, cu diferențe care țin de premise, era berkeleyiană. Berkeley, de altminteri, este evocat cu admirație „pentru marele serviciu adus filosofiei“ *(Le monde comme volonté et representation,* t. I, c. I, par. 1).

Atît de abrupta „despărțire“ de Hegel, ca și de Kant, la urma urmelor, de ei ca spirite tutelare ale raționalismului modern, nu putea să aibă decît acest epilog : subiectivist și iraționalist.

Pe alte căi, cu alte mijloace, o reconfirmare a faptului și, deci, prin reflex, a hegelianismului ca o garanție pentru raționalism, în limitele aceleiași „istorii“ imediate a împotrivirilor abstracte față de Hegel, avea, în fine, s-o facă *Sören Kierkegaard* (1813—1855).

Pînă la un punct, din perspectiva în care se fixează, anume aceea a „interiorității", reacția kierkegaardiană față de universalismul absolut (și absolutizant) hegelian, nu rămînea la opoziția exterioară și sterilă. Danezul solitar și cutremurat în ființa lui de dramatismul (în percepția sa, de tragicul) poziției noastre în lume divulga în filosofia lui Hegel un „triumf al crepusculului" „sentimentului existenței", printr-un sistematicism depersonalizant și alienant (Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*, p. 17). Trecea, de aceea, dincolo de înfruntarea simplu livrescă a hegelianismului, anume în orizontul omului și omenescului. Numai că alternativa la „universalismul" hegelian nu era o „dialectică a existenței" fixată în eul care este „raportat ce se raportează la sine însuși" sau „în orientarea interioară a acestui raport" (S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 61). Căci, șansa ființei noastre în lume nu era condiționată de abdicarea de la „universalitate" și de refuzul „exteriorității", ci de reconstrucție ca întreg sau unitate a universalității și individualității, a exteriorității și interiorității.

Or, deși cu o deplasare de accent pe universalitate, hegelianismul era, totuși, opțiune pentru întreg ca unitate sau coincidență a opușilor.

Cu limitele pe care spiritualismul i le punea în mod fatal, dialectica sa, în structura și în funcționalitatea ei, rămînea exemplară. Valorizarea ei ulterioară avea să-i confirme autenticitatea.

Între da și nu, așadar, hegelianismul părea a ieși din istorie. Însă, concomitent cu pozițiile extremiste, în imediata succesiune hegeliană se înfiripă o mișcare ce-i dădea speranțe tînărului Engels că filosofia marelui dialectician „a început să trăiască". Este vorba de „stînga hegeliană" (sau gruparea „tinerilor hegelieni"), denominație ce subîntinde mai curînd o stare de spirit decît o mișcare omogenă.

Arnold Ruge, Bruno Bauer, Karl Friederich Koppen, David Strauss, Karl Marx, Friederich Engels sînt cu toții convinși că hegelianismul este filosofie care devine, deci filosofie deschisă prin caracterul său înnoitor. Însă înțelegerea acestuia era de la început diferită de la Strauss la Bauer, de la Feuerbach la Marx, ceea ce, radicalizîndu-se, avea să ia forma opoziției.

Strauss și Bauer, aplicați criticii istorice și filosofice a creștinismului, cu deosebiri între ei, ca și față de Hegel (printr-o viziune distinctă asupra raportului religiei cu filosofia), ei rămîn totuși în orizont hegelian. Cît se individualizează, faptul se întîmplă încă în interiorul hegelianismului, chiar dacă al unuia înțeles altfel decît „o scolastică osificată", pentru a zice ca Strauss.

Nu vor fi ales, prin urmare, să lucreze ca hegelieni de sistem, ci, situîndu-se într-o perspectivă sau alta (în cea a „substanței sau rațiunii universale" care se întrupează în „înstrăinarea sa" în materie, ceea ce, în formă religioasă însemna, a lui Iisus Hristos ca realizare omenească a lui Dumnezeu, Strauss; în cea a „conștiinței de sine", Bauer) prin chiar lucrarea cu motive determinate ei se vor fi deosebit de Hegel. Dar, prin aceasta, nu și se vor fi opus. Nici hegelieni ortodocși, ei nu sînt nici conștiințe filosofice care integrează hegelianismul în alte structuri. Mai curînd ei par neohegelieni, *avant la lettre*. Căci, așa cum se va constitui în secolul nostru de la Kroner și Glockner la Liebert și Jonas Cohn, în Germania de la Croce la Gentile în Italia, cu Jean Wahl sau Jean Hyppolite în Franța, deși altfel și altceva decît hegelianismul clasic, neohegelianismul se va situa într-o „post-istorie" a aceluia. Sau, altfel spus, într-un hegelianism fără Hegel (așa cum, de altminteri, avea să se mai constituie și neokantianismul, acesta, bine înțeles, ca un kantianism de după Kant sau fără Kant).

Primul însă care, în succesiune hegeliană, avea să se individualizeze printr-o încercare de depășire este *Feuerbach*. Pornind de la Hegel și opunîndu-i-se, el vrea să se delimiteze *principial*, deci, printr-un alt *tip de filosofie*, iar nu prin alt sistem. Hegel sau Kant, Hegel sau Fichte, Hegel sau Schelling, toate acestea erau alternative simple și anistorice, la urma urmelor, de îndată ce renunțarea la „ultima" filosofie pentru o alta de dinainte, fie și ca punct de plecare, era totuna cu abdicarea de la spiritul istoriei, de la istoricitate.

Hegelian „de stînga", asemenea lui Strauss sau lui Bruno Bauer, în deosebire de aceștia, Feuerbach își înțelege însă poziția ca șansă a radicalității. Situarea, deci, este, parcă, metodică, ea fiind numai prima etapă a eliberării, a doua fiind critica, ea însăși de la stînga.

Sever față cu hegelianismul, Feuerbach nu-l pune „între paranteze" și nu se situează în alt concept filo-

sofic, cel al materialismului, pentru a-l elimina. Printr-o mare negație, el urmărește decuparea și instituirea altui orizont. Deocamdată, în prima construcție, acesta este opus, totuși, abstract (exterior) hegelianismului. De aici și ignorarea (ceea ce nu e totuna cu respingerea) dialecticii hegeliene. Deci, mai curînd o „punere între paranteze“ pentru a delimita exact, pornind de la ceea ce Hegel numea primul început, celălalt tip de construcție filosofică. Abia după această operațiune putea să vină cealaltă, de instituire a celui „de-al doilea“ început (devenirea sau, prin extindere, dialecticul).

Opoziția exterioară era de tot necesară, metodic, pentru că numai în acest fel hegelianismul putea fi valorizat, adică integrat. Căci integrarea nu avea cum să fie posibilă decît ca instructare în ceva.

În raporturile cu filosofia hegeliană, deci, problema principală nu era aceea a suspendării ei, ci a înlocuirii ei și, în mișcarea a doua, a integrării sale critice.

Gestul lui Feuerbach, s-a spus în epocă, fusese eliberator.

Dar eliberarea ca operă pozitivă (dezlegare prin construcție) era încă, din univers feuerbachian, după Feuerbach însuși, sarcină a „filosofiei viitorului“.

În loc de încheiere

Orice încheiere, așa-zicînd după Constantin Noica, pare a fi deschidere, căci ea nu este atît capitol concluziv, cît de trecere în alt spațiu, al posibilului.

Că lucrurile stau astfel în ordine universală rămîne de discutat. Cu siguranță însă, „încheierea" oricărei „istorii" este (sau trebuie să fie) o deschidere. Aceasta, firește, mai întîi în urmarea faptului că procesul istoric în obiectivitatea lui este deschis. Numai că, din acest punct de vedere, nu este singurul, căci „decupajul" oricărei științe presupune în mod necesar deschiderea. Astfel încît orice „descriere" este, doar provizorie și de provizoratul ei nu pare a da seama mai bine altceva decît „încheierea".

Istoria (ca istoriografie) însă își face din „încheiere" o deschidere cu atît mai mult cu cît, în orizontul ei de aplicație, distincția dintre trecut și prezent este de tot relativă. Pe de o parte fiindcă trecutul este „personant", deci se „actualizează" continuu prin succesive „reistoricizări" (sau printr-o necurmată istoricizare), iar pe de alta întrucît prezentul nu numai că absoarbe în sine trecutul, dar și ca prezent, ca înfăptuire, este un petrecut. Relativitatea limitelor dintre trecut și prezent face ca trecutul și prezentul să treacă în condiție de laturi ale aceluiași întreg, ale procesului istoric adică.

O istorie a ideilor filosofice, deci a formelor sau a structurilor în înțelesul originar *(idéa,* formă, mod de a fi), așa cum a fost proiectată aceasta, numai în aparență dincolo de orizontul de semnificare al temporalității, se va fi fixat însă în el în vederea justificării faptului isto-

ric (trecut) ca fapt deschis. Istoria, s-a încercat să se demonstreze pînă aici, este ea însăși o devenire înăuntrul structurilor deja configurate, ale structurilor ei și, prin aceasta, „personantă“ în sistemul conștiinței filosofice prezente și constitutivă lui.

Aparținînd altui timp, filosofia „trecută“ nu este și incomunicabilă cu filosofia „prezentă“. „Trecută“ una, cea „istorică“, „prezentă“ alta, cea „sistematică“, întrucît le privim *dinspre* istorie, *dinspre* sistem însă, *mai înainte* și *după* capătă sensuri structurale. *Mai înainte*, în urmare, este totuna cu *mai în adîncime* în perspectiva unei ontologii a conștiinței filosofice. Sau, altfel spus, cu datele ei constitutive, de la cele „deduse“ sau „ulterioare“ la cele ce par originare (ireductibile), la cele ce, prin analogie cu fonemele, bunăoară, s-ar putea numai *filosofeme*.

În proiectul acestei istorii a ideilor filosofice (altceva, cel puțin în intenția autorului, decît o istorie a filosofiei de la începuturi pînă în pragul contemporaneității), în proiectul ei, așadar, a stat să participe la dovedirea prezenței structurale a istoriei gîndirii filosofice în orizontul conștiinței filosofice actuale (care, prin complexitatea sa, presupune o cercetare distinctă de aceasta). Căci, încă o dată, ne aplecăm asupra trecutului pentru a fi mai în măsură să răspundem interogațiilor prezentului, pentru viitor.

Poate să pară exagerat (orgolios ?) dar această istorie a fost plănuită ca un examen al filosofiei contemporane în structurile ei elementare, „dinspre“ istorie. De aceea, cuvîntul de „încheiere“ este și unul de „deschidere“, de îndată ce această istorie a ideilor filosofice a fost voită ca un „exercițiu“ în construcția filosofică actuală din perspectiva și cu mijloacele istoriei. Dacă este, cine va fi avut răbdarea să-l însoțească pe autor pînă aici va putea judeca.

Bibliografie

Nicola Abagnano, *Dizionario di filosofia*, *U.T.E.T.*, Torino, 1971 ;

Pierre Abélard : *Ouvres choisies*, ediție și studiu introductiv de Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris, 1945 ; *Lettres*, Union générale d'éditions, Paris, 1964 ;

Alain, *Idées*, Union générale..., 1964 ;

Anselm, *Oeuvres philosophiques*, Aubier, Paris, 1957 ;

Aristotel, *Metafizica*, tr. rom., Editura Academiei, București, 1965 ; *La metaphysique*, tr. fr., J. Vrin, 1948 ; *Fizica*, tr. rom., Editura Științifică, București, 1965 ; *Despre suflet*, tr. rom., aceeași editură, 1969 ; *Organon* I-IV, tr. rom., aceeași editură, 1957-1963 ;

Pierre Aubenque, *Le probléme de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962 ;

Augustin, *Confesiuni*, tr. rom., Editura Institutului Biblic, București, 1985 ;

Francis Bacon, *Noul Organon*. tr. rom., Editura Academiei, București, 1957 ;

N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, I, Academia Română, 1941 ;

Eugenio Battisti, *Antirenașterea*, tr. rom., Editura Meridiane, București, 1960 ;

Nicolae Bălcescu, *Filosofie soțială*, în *Opere alese*, I, E.S.P.L.A. București, 1960 ;

Oskar Becker, *Măreția și limitele gîndirii matematice*, tr. rom., Editura Științifică, București, 1968 ;

Henri Bergson, *Extraits de Lucréce*, Delagrave, Paris, 1955 ;

George Berkeley, *Principiile cunoașterii omenești*, tr. rom., S.R.F., București, 1932 ;

Lucian Blaga : *Trilogia cunoașterii*, în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București. 1983 ; *Trilogia culturii*, E.L.U., București, 1983 ;

Raymond Bloch, Jean Cousin, *Roma și destinul ei*, tr. rom., Meridiane, București, 1968 ;

Al. Boboc, *Nicolai Hartman și realismul contemporan*, Editura Științifică, București, 1973 ;

Boetius, *Mîngîierile filosofiei*, tr. rom., Casa Școalelor, București, 1943 ; *Isagoge*, tr. fr., J. Vrin, 1974 ;

Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Hachette, Paris, 1892 ;

Fernand Braudel, *Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, tr. rom., Meridiane, București, 1985-1986 ;

Lucien Braun, *Histoire de l'historie de la philosophie*, Orphys, Paris, 1974 ;

Giordano Bruno, *Despre cauză, principiu și unitate*, tr. rom., S.R.F., f.d. ;

- Emile Bréhier, *La Philosophie au Moyen Âge*, Albin Michel Paris, 1937 ;

Jacob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, tr. rom., E.P.L., București, 1965 ;

Dimitrie Cantemir, *Divanul*, E.P.L., București, 1969 ; *Istoria ieroglifică*, E.P.L., București, 1965 ;

Tommaso Campanella, *Cetatea soarelui*, tr. rom., Editura Științifică, București, 1959 ;

Raoul Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon*, J. Vrin, 1924 ;

François Chamoux, *Civilizația elenistică*, tr. rom., Meridiane, București, 1985 ;

André Chastel, *Artă și umanism la Florența pe vremea lui Lorenzo Magnificul*, tr. rom., Meridiane, București, 1981 ;

Pierre Chaunu, *Cizilizația Europei în secolul luminilor*, tr. rom., Meridiane, București, 1986 ;

N.G. Cernîșevski, *Principiul antropologic în filosofie*, în *Opere filosofice*, II, tr. rom. E.L.U., București, 1962 ;

Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, I-II, Flammarion, Paris, 1955-1956 ;

Cornelia Comorovski, *Literatura umanismului și a renașterii*, I și III, Albatros București, 1972 ;

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, I-IV, Schleicher, Paris, 1907-1908 ;

Vasile Conta, *Opere filosofice*, Editura Academiei, București, 1967 ;

Frederic Copleston, *Histoire de la philosophie*, II, tr. fr., Casterman, Paris, 1964 ;

E.R. Curtius, *Literatura europeană și evul mediu latin*, tr. rom., Univers, București, 1971 ;

Henri Denifle, Aemilio Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Delalain, Paris. 1989 ;

René Descartes, *Discurs asupra metodei*, tr. rom., Editura Științifică, București, 1957 ; *Pasiunile sufletului*, tr. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984 ; *Meditationes metaphysiques*, Flammarion, f.d. ;

Tullio de Mauro, *Introducere în semantică*, tr. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978 ;

Jacques d' Hondt. *Hegel secret. Recherches sur les cachés de la pensée de Hegel*, P.U.F., Paris, 1968 ;

Denis Diderot, *Chefs d'oeuvres*, Dent, London, Gillequin — Paris, f.d. ;

Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, tr. rom., Editura Academiei, București, 1963 ;

Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, E.D.P., București, 1969 ; *Aletheia*, Editura Eminescu, București. 1984 ;

Duns Scotus, *Opus oxoniense*, I, Quaracchi, 1911 ;

William Empson, *Şapte tipuri de ambiguitate*, tr. rom., Univers, Bucureşti, 1981 ;

Erasmus, *Elogiul nebuniei*, tr. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959 ;

Ludwig Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, tr. rom., Editura Ştiinţifică. Bucureşti, 1971 ;

Filosofia greacă pînă la Platon, I, 1-2, II, 1-2, coordonatori Ion Banu şi Adelina Piatkowski, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, 1984 ;

Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, I, II, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983 ; *Scrieri alese*, Editura Academiei, 1968 ;

Michel Foucault, *Interviu* în „La Quinzaine literaire", mai 1966 (reprodus în „Secolul XX". 5/1967) ;

Alfred Fouillée, *Descartes*, Hachette, 1939 ;

Aram M. Frenkian, *Note sur le sens primordial du mot katholou*, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941 ;

Jean Marc Gabaude, *Liberté et raison*, II, III, Université de Toulouse, 1972, 1974 ;

Eugenio Garin, *Umanismul italian*, tr. rom., Meridiane, Bucureşti 1982 ;

Jacques Gernet, *Lumea chineză*, tr. rom., Meridiane, Bucureşti, 1968 ;

• Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris, 1962 ; *Le Thomisme*, J. Vrin, 1942 ;

Jean Duns Scotus, *Introduction à ses positions fondamentales*, J. Vrin, 1952 ; *La philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, 1943 ; *Études de philosophie médiévale*, Palais de l'Université, Strassbourg, 1921 ;

M.M. Gorce, *La lutte Contra gentiles a Paris au XIII-e siécle*. în *Melanges Mandonnet*, I, J. Vrin, 1930 ; *Realisme*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, Letouzey et aîne, Paris, 1942 ;

Martin Grabmann, *La Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique*, tr. fr., Nouvelle librairie nationale, Paris, 1924 ;

Al. Graur sub redacţia, *Tratat de lingvistică generală*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972 ;

C.I. Gulian, *Hegel sau filosofia crizei*. Editura Academiei, Bucureşti, 1970 ;

Georges Gusdorf, *Traité de métaphysigue*, A. Colin, Paris, 1956 ; *De l'histoire des sciences a l'histoire de la pensée*, I, Paris Payot, 1966 ;

Georges Gurvitch, *Les tendences actueles de la philosophie allemande*, J. Vrin, 1930 ;

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, *Logica. Ştiinţa logicii*, *Filosofia spiritului*, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, II, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, *Filosofia naturii*, *Studii filosofice*, tr. rom., Editura Academiei, Bucureşti, 1965, 1962. 1966, 1963-1964, 1968, 1971, 1977 ;

Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, tr. fr., Gallimard, Paris, 1970 ; *Introduction à la métaphysique*, tr. fr., P.U.F.. 1958 ; *Chemins qui ne menent nulle part*, tr. fr., Gallimard, 1962 ; *Repere pe drumul gîndirii*, tr. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1988 ;

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, 1946 ;

Holbach, *Sistemul naturii*, tr. rom., Editura Științifică, București, 1957 ;

René Hubert, *Auguste Comte*, Michaud, Paris, f.d. ;

Johan Huizinga, *Amurgul evului mediu*, tr. rom., Univers, București, 1970 ;

David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, tr. rom., E.R.F., 1937, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988 ;

Edmund Husserl, *Méditations cartesiennes*, A. Colin, 1931 ;

Edouard Jeauneau, *La philospphoe médiévale*, P.U.F., Paris, 1963 ;

Ath. Joja, *Studii de logică*, I-III. Editura Academiei, București 1960-1971 ;

Jean Jolivet, *La philosophie médiévale en Occident*, în *Histoire de la philosophie*, I, sous la direction de Brice Parain, Gallimard, 1969 ;

Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, tr. rom., Editura Științifică. București, 1969 ; *Critica rațiunii practice*, tr. rom., aceeași editură, 1972 ; *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, tr. rom., Cultura națională, 1924, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977 ; *Religia în limitele rațiunii*, tr. rom., Fundația culturală, București, 1924 ; *Logica generală*, tr. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, 1985 ;

Sőren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, tr. fr., Gallimard, 1939 ; *Le concept de l'angoisse*, Gallimard, 1969 ;

W. și M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, I, tr. rom., Dacia, Cluj, 1974 ;

Louis Lavelle, *De l'être*, Montaigne, Paris, 1947 ;

Jacques le Goff, *Pentru un alt ev mediu*, tr. rom., Meridiane, București, 1986 ;

G.W. Leibniz. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Flammarion, f.d. ; *Opere filozofice*, I, tr. rom., Editura Științifică, București, 1972 ;

John Locke, *Eseu asupra intelectului uman*, tr. rom., Editura Științifică, București 1961 ;

M. O. Liscu, *L'expresion des ideés philosophiques chez Ciceron*, Les belles lettres, Paris, 1930 ;

Lucrețiu, *Poemul naturii*, tr. rom., Minerva, București, 1981 ;

Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, Dacia, Cluj, 1981 ; *Prelegeri de filosofie*, Scrisul românesc, Craiova, 1980 ;

Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrete*, Gallimard, 1967 ;

Jacques Maritain, *Trois reformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Plon-Neurrit, Paris, 1925 ; *Humanisme integral*, Aubier, Paris, 1935 ; *Religion et culture*, Desclée de Brouwer, Paris, 1968 ; *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, 1966 ;

Marcus Aureliu, *Către sine*, tr. rom., Minerva, București, 1977 ;

Mircea Mâciu, *Axiologie românească*, Editura Eminescu, București, 1982 ;

Alain Michel, *La philosophie en Grèce à Rome de 150 à 250*, în *Histoire de la philosophie*. Gallimard, 1969 ;

E.A. Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam, 1953 ;

Romul Munteanu, *Iluminismul*. Antologie, I-III, Albatros, București, 1971 ;
Neagoe Basarab, *Învățăturile lui... către fiul său Theodosie*, Minerva, București, 1971 ;
Florica Neagoe, *Arthur Schopenhauer. Filosofie și etică*, Editura Științifică, București, 1970 ;
P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, Editura Eminescu, București. 1986 ; *Istoria filosofiei contemporane*, I-V, Academia Română, 1941-1945 ; *Istoria filosofiei moderne*, Editura Academiei, București, 1972 ; *Pagini alese*, Editura Științifică, București, 1967 ;
Fr. Nietzsche, *Ansi parlait Zarathoustra*, tr. fr., Gallimard, 1947 ;
Octavian Nistor, *Gîndirea evului mediu*. Antologie, Minerva, București, 1984 ;
Constantin Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, Vremea, București, 1937 ; *Povestiri despre om*, Cartea Românească, București, 1980 ; *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981 ; *Trei introduceri la Devenirea întru ființă*, Univers, București, 1984 ;
Erwin Panofski, *Renaștere și renașteri în arta occidentală*, Meridiane, București, 1974 ;
Vasile Pârvan, *M. Aurelius Versus Caesar și L. Aurelius Commodus*, Institutul de Arte grafice — Minerva, București, 1909 ;
François Picavet, *Roscelin, philosophie et théologien d'apres la legende et d'apres l'histoire*, Imperie naționale, Paris, 1911 ;
F. Perez de Olova, *De la Dignidad del hombre*, în Adolfo de Castro, *Obras escogidas de filosofos*, Ediciones Atlas, Madrid, 1953 ;
G. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*, Verlag Gehlen, Bad Homburg, V.D.H., Berlin, Zürich, 1968 ; *Conclusiones sive theses DCCC*, Droz, Geneve, 1973 ;
Plotin, *Enneades*, (ediția Bréhier), Les belles lettres, 1924 ;
Pietro Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature ou des enchantements*, Riered, Paris, 1930 ;
Platon, *Opere*, I-V (studiu introductiv de Ion Banu), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974-1988 ; *Oeuvres complètes* (ediția Robin), N.R.F., Gallimard, Paris, 1950 ;
Karl Popper, *Logica cercetării*, tr. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981 ; W. van Orman Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Epistemologie, Orientări contemporane*. Antologie, E.P., București, 1974 ;
Quintillianus, *Arta oratorică*, tr. rom., Minerva, București, 1974 ; Ernest Renann, *Averroes et l'averroisme*, Calmann-Lévy, Paris, f.d. ;
Charles de Rémusat, *Abélard*, I-II, de Ladrange, Paris, 1845 ;
Léon Robin, *La pensée grecque. La Renaissance du Livre*, Paris, 1934 ; *Platon*, Alcan, 1935 ;
Karl Rosenkranz, *O estetică a urîtului*, tr. rom., Meridiane, București, 1984 ;
D.D. Roșca, *Existența tragică*, Editura Științifică, București, 1968 ; *Studii și eseuri filosofice*, aceeași editură, 1970 ; ***Influența lui Hegel asupra lui Taine, teoretician al cunoașterii și artei***, Editura Academiei, București, 1968 ;

Jean Jacques Rousseau, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, tr. rom., Editura Științifică, București, 1958 ; *Contractul social*, tr. rom., aceeași editură, 1957 ; *Émile*, tr. rom., E.D.P., 1973 ;

Bertrand Russel, *Problèms de philosophie*, tr. fr. Payot, 1965 ;

Samkhya-Karika, în *Filosofie indiană în texte alese*, Editura Științifică, București, 1971 ;

J.P. Sartre, *Interviu*, după „Secolul XX", 5/1967 ;

V.L. Saulnier, *Literatura franceză*, tr. rom., Albatros, București, 1973 ;

F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1971 ;

A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et representation*, tr. fr., Socec, București, 1886 ; *Studii de estetică*, tr. rom., Editura Științifică, București, 1974 ;

Seneca, *Scrisori către Luciliu*, tr. rom., Editura Științifică, București, 1967 ; *Scrieri filosofice alese* (prefață de E. Cizek), Minerva, *Quaestions naturelles*, Les belles lettres, 1930 ;

Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, I, tr. rom., Editura Academiei, București, 1965 ;

Herbert Spencer, *Les Premièrs Principes*, tr. fr., Costes, Paris, 1930 ;

Aemilio Springhetti, *Latinitas fontius philosophie scholasticae*, Pontificii Athenaei Salesiani, Roma, 1967 ;

Gheorghe Șincai, *Învățătura firească spre surparea superstiției norodului*, Editura Științifică, București, 1965 ;

Al. Tănase, *Introducere în filosofia culturii*, Editura Științifică, București, 1968 ;

P. Teilhard de Chardin, *Le Phénoméne humain*, în *Oeuvres* I, du Seuil, Paris, 1955 ;

Tertulian, *Apologeticul*, *Despre mărturia sufletului*, *Despre suflet*, în *Apologeți de limbă latină*, Editura Institutului Biblic, 1981 ;

Thoma d'Aquino, *Summa theologica*, Rieder, Paris, f.d. ; *De ente et essentia*, J. Vrin, 1956 ;

Joseph de Tonquédec, *La Critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris, 1939 ;

Gonzague Truc, *Abélard, avec et sans Heloïse*, Fayard, Paris, 1956 ;

F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII-e siècle*, Publications Universitaires-Louvain, Beatrice, Nauwlaertes, Paris, 1966 ;

Paul Veyne, *L'histoire conceptualisante*, în *Faire de l'histoire*, Gallimard. 1974 ;

Tudor Vianu, *Transformările ideii de om*, Tradiția, București, 1944 ;

Paul Vignaux, *Nominalisme*, în *Dictionnaire de théologie catholique, XI* (vd. *supra*) ;

Alice Voinescu, *Montaigne*, Bucureşti, 1936 ;

Mircea Vulcănescu, *Două tipuri de filosofie medievală*, în „Izvoare de filosofie“, 1942 ;

Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, Payot, 1957 ; *Tableau de la philosophie médiévale*, I-II, Institut superieure de philosophie, Louvain, 1934 ;

Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, ediţia Bezdechi, Cultura naţională, 1925 ;

Leopoldo Zea, *America, o conştiinţă*, tr. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

Indice de materii

Indice de nume

Tehnoredactor : MARILENA DAMASCHINOPOL
Coli de tipar 26,50
Bun de tipar 23.11.1990

Tipărit sub cd. 5139/1989, la
INTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ BACĂU,
Str. Mioriței Nr. 27, ROMÂNIA.



ISBN 973-29-0078-4

Lei 60